Sous la direction de
Josiane Boulad-Ayoub
et Alexandra Torero-Ibad



MATÉRIALISMES DES MODERNES

NATURE ET MŒURS



pul

MATÉRIALISMES DES MODERNES
NATURE ET MŒURS

COLLECTION MERCURE DU NORD

La collection « Mercure du Nord » se veut le point de rencontre des chemins multiples arpentés par la philosophie de concert avec les sciences humaines et sociales, l'économie politique ou les théories de la communication.

La collection est ouverte et se propose de diffuser largement des écrits qui apporteront une nouvelle texture aux défis majeurs d'aujourd'hui, passés au crible d'une nouvelle réflexivité : rouvrir en profondeur le débat sur le mégacapitalisme, sur la marchandisation et la médiatisation mondiales et tenter d'esquisser les contours d'une mondialisation alternative.

La collection ne saurait atteindre son but qu'en accueillant des textes qui se penchent sur l'histoire sans laquelle les concepts véhiculés par notre temps seraient inintelligibles, montrant dans les pensées nouvelles les infléchissements d'un long héritage.

Titres parus

Rousseau Anticipateur-retardataire
Les grandes figures du monde moderne
L'autre de la technique
Comment l'esprit vint à l'homme ou l'aventure de la liberté
L'éclatement de la Yougoslavie de Tito. Désintégration d'une fédération et guerres interethniques
Kosovo : les Mémoires qui tuent
La guerre vue sur Internet
Charles Taylor, penseur de la pluralité
Mondialisation : perspectives philosophiques
La Renaissance, hier et aujourd'hui
La philosophie morale et politique de Charles Taylor
Analyse et dynamique. Études sur l'œuvre de d'Alembert
Le discours antireligieux au XVIIIe siècle Du curé Meslier au Marquis de Sade
Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme
Souverainetés en crise
Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams
L'antimilitarisme : idéologie et utopie
La démocratie, c'est le mal
Michel Foucault et le contrôle social
Tableaux de Kyoto. Images du Japon 1994-2004
La révolution cartésienne
Aux fondements théoriques de la représentation politique
John Rawls. Droits de l'homme et justice politique
Les signes de la justice et de la loi dans les arts
Philosophies de la connaissance

Voir : http://www.pulaval.com/collection/mercure-nord-42.html

Sous la direction de
JOSIANE BOULAD-AYOUB
ET ALEXANDRA TORERO-IBAD

MATÉRIALISMES DES MODERNES
NATURE ET MŒURS

AVEC DES TEXTES DE

Gilles Barroux
Josiane Boulad-Ayoub
Pascal Charbonnat
Maï-Linh Eddi
Richard-Olivier Mayer
Ciriac Oloum
Claude-Émilie Roy
Janyne Sattler
Guillaume Simard Delisle
Alexandra Torero-Ibad
Paule-Monique Vernes

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Illustration de la couverture :
La liberté, armée du sceptre de la raison, foudroie l'ignorance et le fanatisme.
Gravure allégorique de Boizot et Chapuis

Maquette de couverture : Mariette Montambault
Mise en pages : Josiane Boulad-Ayoub

Dépôt légal 1er trimestre 2009

ISBN PUL 978-2-7637-8897-5

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack, bureau 3103
2305, rue de l'Université
Québec (Québec) G1V 0A6
Canada

www.pulaval.com

INTRODUCTION GÉNÉRALE
MATÉRIALISMES DES MODERNES
NATURE ET MŒURS

> « Peut-on se dissimuler qu'il n'y ait un projet conçu, une société formée pour soutenir le matérialisme, pour détruire la religion, pour inspirer l'indépendance, et nourrir la corruption des mœurs ? » (Joly de Fleury)

Le triomphe de la matière…

Ce pourrait être l'allégorie de la pensée française des Lumières. Ce matérialisme omniprésent est toutefois plus souvent tendanciel que systématique, mais il n'en reste pas moins que l'idée matérialiste est présente chez ceux-là mêmes qui en refusent les ultimes implications. Son emprise multiforme se révèle dès le XVII[e] siècle autant dans les textes des doctrines que dans les courants libertins, les pièces de théâtre, la littérature clandestine, les œuvres romanesques ou satiriques. Au XVIII[e] siècle, à côté des « testaments » provocateurs comme celui du curé Meslier ou du « militaire philosophe », il y a les « catéchismes » systématiques de Helvétius et de d'Holbach qui font scandale et qui ébranlent l'autorité de la Sorbonne, il y a le questionnement de Diderot qui déclare « aimer une philosophie claire, nette et franche telle qu'elle est dans le *Système de la nature* et plus encore dans Le *Bon sens* », mais s'emploie principalement à en explorer de l'intérieur les apories et les contradictions.

C'est à Platon, au moins, que remonte une tradition qui fait de la confrontation entre deux courants radicalement opposés un des grands objets du débat philosophique, tradition qui en vient, à la fin du XVIIe siècle, à désigner ces deux courants des termes de « matérialiste » et d'« idéaliste ». Leibniz déclare, en 1702, dans ses *Répliques aux réflexions de Bayle,* que sa propre doctrine réunit « ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes ».

Le matérialisme moderne prolonge directement, avec la tradition libertine et le développement des thèmes lancés par les philosophes tels que Gassendi ou Hobbes, les inspirations héritées de l'Antiquité et de la Renaissance. Spinoza et Hobbes ont une influence déterminante qui marque polémiques et problèmes. À la jonction des deux siècles, l'œuvre de Bayle relaie, amplifie et relance pour le grand public lettré, la tradition subversive du libertinage érudit. Face à la tradition britannique, la métaphysique cartésienne est progressivement abandonnée. La pensée de Descartes produit cependant, par ricochet, si on peut dire, des effets matérialistes : on le voit chez Fontenelle aussi bien que chez Cyrano qui se réclament de l'œuvre scientifique ou encore dans la lecture originale que fait dans son *Mémoire* (« Testament ») le curé d'Étrepigny, Jean Meslier, de la philosophie de Malebranche.

Les grands auteurs matérialistes s'épanouissent au courant de la deuxième moitié du siècle des Lumières, et leurs héritiers se retrouvent, au tournant du siècle, chez les Idéologues physiologistes. Le médecin La Mettrie ouvre le bal. Une étroite collaboration unit Diderot, Helvétius et le baron d'Holbach : ils entretiennent des rapports étroits avec les textes manuscrits de la période précédente qu'ils se sont employés, du reste, à faire imprimer.

La destruction des arrières mondes : le Dieu créateur et l'âme immortelle

Deux lignes de force traversent le discours du matérialisme moderne : la réduction du surnaturel au naturel et celle du

spirituel au matériel. Elles sont consonantes sur le plan politique avec les luttes contre le « poignard du fanatisme et le bandeau de la superstition » auxquels on oppose les droits de la raison et de la conscience.

Ce qui donne son unité au matérialisme moderne, en dépit des nombreuses tensions qui traversent son discours, est surtout une même conscience critique que l'on retrouve chez les auteurs malgré la distance ou l'incompatibilité des inspirations. Les textes ne sont pas toujours révolutionnaires mais se caractérisent par leur esprit subversif, les traits polémiques et les arguments dirigés contre les idées reçues et les conceptions idéalistes, en particulier celles qui soutiennent l'existence d'un Dieu, créateur du monde matériel, et chez l'homme l'existence d'un principe spirituel indépendant du corps, s'opposant ainsi à toute transcendance et à toute finalité.

On peut ainsi, en un sens, parler d'une vulgate matérialiste : le « catéchisme », comme disaient d'Holbach et Diderot, repose sur un fonds commun d'héritages, de thèmes et de formules.

La critique antireligieuse, premier en importance parmi les thèmes unificateurs, est aussi le plus récurrent et le plus radical. Alors que la Bible devient un livre comme un autre auquel on peut appliquer des méthodes d'interprétation issues de la critique philologique et historique, une telle désacralisation a des conséquences éminemment subversives, quelle qu'ait été l'intention de l'auteur.

Ainsi, en comparant les lectures de la Bible proposées par u, La Mothe Le Vayer et Spinoza (chapitre 1), on est mieux à même de saisir la diversité d'approches recouvertes par une même volonté d'appliquer une méthode historique à l'étude du Texte sacré. Sur un autre plan, la critique des « préjugés » met en cause les facteurs psychologiques de la croyance et ses ressorts sociaux et politiques : l'appétit de domination des prêtres imposteurs liés aux tyrans dont ils favorisent le pouvoir. Ce thème, issu de la tradition libertine, se

développe dans le sens de l'athéisme déclaré, tout particulièrement chez Meslier puis chez d'Holbach.

L'athéisme est alors une question théorique qui a indissociablement des enjeux pratiques. Ainsi, chez Meslier (chapitre 4), le développement des raisons théoriques de l'athéisme, qui occupe la plus grande place du *Mémoire*, ne prend son sens que dans la mesure où il doit servir le projet politique de fondation d'une autre société, libérée de la domination religieuse.

À côté de la dénonciation de l'imposture politique des religions, se développe la mise en question de l'intolérance religieuse. Si le thème est central au XVIII[e] siècle, il est intéressant de revenir à la façon décisive dont Spinoza a posé ce problème (chapitre 3) en en changeant les termes, en s'opposant à l'intolérance sans se résoudre à un relativisme sceptique, et en sortant le débat du cadre de la théologie pour l'inscrire dans celui de la philosophie.

La critique des idées innées et la discussion du problème de Molyneux rattachent les matérialistes, et Diderot en particulier, comme on le voit dans *La Lettre sur les aveugles* (chapitre 6), à la réflexion de Locke et à l'empirisme sensationniste anglo-saxon. Les matérialistes des Lumières, renforcés sur ce plan par la pensée majeure de Condillac, font alors du problème de la connaissance et de la question de l'origine de nos idées le débat majeur de la philosophie, débat qui se prolongera par le mouvement des Idéologues.

Cette tendance rend compte également des déclarations sceptiques et anti-substantialistes qu'on trouve partout chez les matérialistes : nos sensations, et par suite nos idées, ne nous font connaître que des propriétés et jamais la nature des choses. Ce scepticisme se renforce d'une signification antireligieuse et antimétaphysique venant alimenter la critique radicale des notions clefs de Dieu créateur et de l'âme immortelle, en y ajoutant des arguments empruntés au spinozisme ou au gassendisme, et surtout

les développements qu'on peut tirer des progrès de l'histoire naturelle, de la physiologie et de la médecine.

Sur le plan de la physique, il s'agit d'examiner si l'on peut rendre compte, sans introduire un principe extérieur à la matière, non seulement du fonctionnement du monde, mais également de sa formation. La critique de l'idée de création prend alors des formes plus ou moins radicales, selon toute idée du divin est ou non effectivement abolie. À ce titre, la radicalité, de Cyrano de Bergerac au XVII[e] siècle (chapitre 2), ou de Jean-Claude de La Métherie au XVIII[e] (chapitre 11) est particulièrement remarquable.

Une anthropologie tributaire de la recherche scientifique et ses enjeux pratiques

Appuyée entre autres sur les évolutions de la physiologie et de la médecine, la conception de l'articulation du physique et du moral devient le lieu de l'élaboration d'une nouvelle anthropologie. Ainsi, le vitalisme montpelliérain, tel qu'il se développe en particulier chez Théophile de Bordeu (chapitre 7), conduit à mettre en question la dualité des rapports de l'âme et du corps, permet de penser une nouvelle dynamique vitale au sein de l'économie animale, et finalement contribue à renouveler la conception de l'homme. Plus radicalement, Cabanis introduit explicitement la médecine dans la philosophie pour constituer une science de l'homme qui réunisse la physique et la morale (chapitre 10). Concevant l'homme comme modifiable, lui et ses successeurs tâchent d'en tirer les conséquences politiques.

On le voit, les thèmes théoriques se combinent à des thèmes pratiques récurrents. La critique de l'ordre politique et de ses justifications morales et religieuses prend chez les matérialistes une tournure spécifique. Ainsi le thème de la fonction politique de l'institution de la morale et de la religion vise l'abolition de toute transcendance des normes. Les principes éthiques se ramènent à des faits, à des réalités naturelles dont l'explication psychologique et historique renvoie aux lois de l'univers matériel. Si des lignes

de force peuvent être dégagées (chapitre 5), ce naturalisme peut toutefois conduire à des conclusions différentes. Chez d'Holbach, la morale est justifiée sur une base utilitaire tandis que d'autres se réclament de la nature pour dénoncer les normes traditionnelles. Les divergences entre matérialistes apparaissent ainsi plus facilement du côté des enjeux pratiques du matérialisme.

Le problème de l'éducation, central au XVIIIe siècle, est représentatif de ces oppositions (chapitre 9). C'est sur la question du rapport entre « organisation », éducation et instruction que vont s'opposer Helvétius, Diderot, d'Holbach, Rousseau et Condorcet, ce dernier étant chargé sous la Révolution, avec le comité d'instruction publique dont il est le premier président, de mettre en place un système national d'enseignement. Le débat engage le problème général des normes éthiques et politiques. Il s'agit de savoir qui, de l'individualisme ou de l'ordre social, est privilégié.

Le problème de la liberté enfin est également le lieu de débats, qu'on ne peut résumer à l'opposition du déterminisme et de la liberté. Inscrire l'homme dans l'ordre de la nature n'empêche pas en effet de penser une certaine liberté humaine, bien différente cependant de la liberté métaphysique. Le « matérialisme du sage » proposé par Rousseau est à cet égard révélateur (chapitre 8), d'autant plus qu'il est élaboré de façon polémique vis-à-vis des matérialismes, entre autres, de Diderot et de d'Holbach.

Une arme de combat contre l'ordre établi

Ainsi se dessinent, non pas un, mais des matérialismes qui, à partir d'enjeux communs, envisagent les problèmes de différentes façons, et offrent des réponses diversifiées. S'il nous semble particulièrement important – et nous espérons que cet ouvrage y contribuera – de prendre en compte les continuités et les filiations qui traversent le XVIIe et le XVIIIe siècles, il l'est tout autant de mettre en lumière la pérennité des débats qui traversent le « courant » matérialiste autour de la question de la nature, nature-

phusis ou nature humaine, et de ses lois que doivent répliquer celles gouvernant la société et les mœurs. Militante et combative la raison s'identifie avec l'activité critique dont le droit de regard s'étend progressivement à tous les domaines en vue de construire un monde éclairé.

L'homme n'est pas « un loup qui vit au fond des forêts » ; il a commerce avec les autres hommes, un commerce qui doit être utile et agréable sous la protection des lois. Ce sera dans la vie sociale, dans la vie de tous les jours, en fait dans la vie politique, que ces qualités intrinsèques de l'homme, que l'égalité, que la liberté supposée par celle-ci, que la sociabilité devront être définies. L'homme ne peut être vraiment libre, heureux, en sûreté qu'au sein d'une communauté autonome, organisée rationnellement.

Le thème du bonheur s'enracine dans cette philosophie de la nature qui établit le bonheur de l'homme au sein du monde. Le bonheur, *cette idée neuve en Europe* comme s'exclamera Saint-Just en 1792, aussi neuve que l'idée de république et de gouvernement révolutionnaire comme Robespierre n'a de cesse de le rappeler à ses commettants[1]. Si *la Déclaration des droits* signale bien les débuts d'un monde nouveau, elle ne fait cependant que réitérer politiquement et directement une Déclaration, l'Indépendance de l'Humanité ; cette déclaration qu'auront rédigée, depuis les débuts du XVIIe siècle, les penseurs de la modernité, engageant avec audace le nécessaire processus de naturalisation, de moralisation et d'harmonisation par les lois.

De La Peyrère à Condorcet et jusqu'à leurs héritiers du siècle suivant, les Idéologues, la tâche grandiose que se sont fixés les Modernes, la tâche critique que sont donnés les matérialistes, « changer la façon de penser »[2], changer les institutions politiques, morales, culturelles, changer l'éducation, ont été lancées. Elles aboutiront à une conclusion politique que les philosophes

1. Robespierre, *Discours du 5 nivôse, an II* (25 décembre 1793).

2. Diderot, article « Encyclopédie » in *Encyclopédie*

contemporains n'entrevoyaient sans doute pas sous cette forme. En revanche, la France devenue une République institue un gouvernement révolutionnaire qui, à travers toutes sortes de péripéties et de vicissitudes, maintiendra l'idéal politique, scientifique et moral des Modernes. « Changer la façon de penser », éclairer l'humanité pour la faire progresser, changeait aussi bien le cours de l'histoire et de la culture.

Josiane Boulad-Ayoub
Université du Québec à Montréal
Titulaire, Chaire Unesco de philosophie au Canada

Alexandra Torero-Ibad
Titulaire d'une bourse de recherche postdoctorale
du gouvernement du Canada
Chaire Unesco de philosophie au Canada



CHAPITRE 1
DE L'EXÉGÈSE DE LA PEYRÈRE À LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE DE SPINOZA

La controverse autour du polygénisme et du monogénisme mobilise, outre l'enjeu lié à l'autorité de l'Écriture Sainte, un enjeu qui ne lui est ni assimilable, ni superposable. Il s'agit de savoir comment fonder l'unité du genre humain. Celle-ci ne peut-elle reposer que sur une unique filiation ? Reste-t-elle concevable dans un cadre polygéniste ? Il est certain que les tenants d'une distinction raciale et hiérarchisée entre les hommes ont souvent mobilisé des schémas de pensée empruntés au polygénisme, en particulier l'hypothèse d'une « fissure morphologique », à telle enseigne que le débat a pu acquérir une dimension idéologique qui occulte totalement sa dimension scientifique[1]. Il est courant, lorsque l'on retrace l'histoire de ce polygénisme racial de faire de La Peyrère le père de cette théorie. Pourtant le fait que La Peyrère ait lui-même pensé avoir éclairé la postérité en découvrant pour la première fois l'existence d'hommes avant Adam, ne suffit pas à lui en attribuer la paternité, d'une part en raison de l'ambiguïté qui

1. Dino Pastine (*Le origine del poligenismo e Isaac la Peyrère*, Florence 1971) comme Quatrefages (*L'espèce humaine*, Paris 1877) rapportent l'histoire du secrétaire d'État américain John Caldwell Calhoun, qui, parti de la volonté de défendre l'esclavage dans une perspective paternaliste, face aux objections que faisait valoir la diplomatie anglaise en 1848, aboutit à construire une théorie qui a toutes les apparences de la science, appuyées sur la classification des crânes de l'anthropologue Morton.

affecte la notion[1], et d'autre part en raison de la controverse tenant à l'autorité de la Bible qui interfère avec celle mentionnée ci-dessus et nous oblige à resituer les prises de position du théologien huguenot dans le cadre qui était le leur. On trouve des allusions à une double filiation du genre humain en particulier chez Paracelse dans son *Astronomia Magna* lorsqu'il s'intéresse aux hommes des îles : « on admettra difficilement que ces hommes nous soient apparentés par la chair et par le sang »[2]. Cette conclusion est d'autant plus intéressante qu'elle est à première vue exactement inverse de celle à laquelle aboutit l'analyse de La Peyrère lorsqu'il pose une double filiation des juifs et des gentils : « [Les juifs] ont été faits de la même chair et du même sang que les gentils et ont été tempérés par le même argile avec lequel les autres hommes ont été fabriqués»[3].

1. On distingue le polygénisme scripturaire de La Peyrère du polygénisme scientifique qui se developpera par la suite, Dino Pastine, *Le origini del poligenismo e Isaac Lapeyrère,* Florence 1971, p. 9.

2. *Astronomia Magna*, par les soins de Michel Toxites, Francfort-sur-le-Mein, 1571. Livre premier, chapitre 2. Nous nous référons à l'édition de Pierre Deghaye : « sur cette terre, nous sommes tous fils d'Adam. Mais qu'en est-il des créatures rencontrées dans les îles et dont nous ignorons l'existence ? Leur mystère reste entier. Sont-elles des fils d'Adam venus habiter ces îles inconnues de nous ? Cela ne se peut pas. Ne sont-elles pas la postérité d'un autre Adam ? On admettra difficilement qu'elles nous soient apparentées par la chair et par le sang. Il faut songer aussi que, si Adam était resté au paradis, un autre Adam serait peut-être né, mais sans l'image de Dieu, comme ces habitants des îles nouvelles. Sur notre terre, il existe peut-être une multitude d'espèces animales et de races humaines sur lesquelles nous avons besoin d'être éclairés. » Dervy, Paris 2000, p. 101. En fait, l'on ne semble pas très éloigné de la thèse de la double création que l'on va trouver chez La Peyrère.

3. *Præadamitæ, Systema*, Livre II, chapitre I, in 12°, p. 53, in 4°, p. 50. Pour les deux textes composant les *Præadamitæ* (cf p. 20), nous donnerons la pagination dans les deux formats éditoriaux, in 12° et in 4°, référencés dans le catalogue des éditions Elzevier sous les notices respectives 1189 et 1188. Pour l'*Exercitatio*, nous donnerons en outre la pagination de

Un point central de l'argumentation de La Peyrère réside dans l'interprétation de l'expression paulinienne du chapitre XVII des *Actes* dont la formulation varie entre la Septante et la Vulgate : « Dieu a fait tous les hommes à partir d'un seul sang »[1]. Lors, au lieu d'entendre comme c'est l'usage qu'il créa les hommes à partir d'un seul primo géniteur, le théologien huguenot entend démontrer que l'apôtre renvoyait à une unique composition matérielle en se référant à la version grecque antérieure. L'hypothèse d'une double création chez La Peyrère est donc intrinsèquement liée à la thèse de l'unique structure physiologique entre les hommes.

Que ce soit là la conclusion du « polygénisme » de La Peyrère n'est à vrai dire pas étonnant si l'on prend en considération le cadre dans lequel se posait la question de l'unité du genre humain pour lui. C'est le cadre de la théologie calviniste qui posait une scission radicale entre les élus et les réprouvés. Comment dans cette perspective penser l'universalité du salut et de la grâce ? L'acuité de ces problèmes confère une toute autre portée à sa théorie que celle qu'elle put avoir dans les récupérations au profit des théories de la « fissure morphologique » visant à établir une hiérarchie entre les hommes. Comprendre le déluge comme un phénomène local, ainsi que la création d'Adam comme un phénomène qui n'était pas originaire dans l'histoire de l'humanité, permettait de renverser une hiérarchie humaine, en vidant en grande partie de son contenu théologique la notion d' « élection » ou de « peuple élu » même si – nous le verrons – c'est, chez La Peyrère au prix de la substitution d'un sens théologico-national à la notion. C'est

l'édition bilingue de Pina Totaro, *I Preadamiti*, Spinozana Quodlibet, Macerata 2004.

1. La Vulgate dit « Deum fecisse totam hominum gentem ex uno » (*Dieu a fait tous les hommes à partir d'un seul*) alors que la Septante précisait : « ἐξ ἑνὸς αἵματος » (*Dieu a fait tous les hommes à partir d'un seul sang*).

d'ailleurs sur cette question qu'une démarcation devra être faite entre La Peyrère et Spinoza.

Les *Præadamitæ* paraissent en 1655 à Amsterdam, sans nom d'auteur ni d'éditeur. Ceux-ci contiennent deux grandes parties. La première, intitulée *Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio & decimoquartio, capitis quinti Epistolæ D. Pauli ad Romanus*[1], présente de manière résumée la thèse de l'ouvrage entier, sous la forme d'une suite de vingt-six courts chapitres, énonçant chacun un point particulier d'interprétation autour des trois versets pauliniens. La seconde, intitulée *Systema theologicum ex preadamitarum*[2] se présente comme une analyse plus exhaustive du texte biblique. Elle comprend en particulier une étude de la *Genèse* et des deux récits de la création, ainsi qu'un certain nombre de références à des données extérieures au texte biblique, manifestant par là un effort non seulement de conciliation interne du texte sacré mais aussi de conciliation de l'histoire sacrée avec l'histoire profane, des données de la religion révélée avec celle de la raison, une conciliation que La Peyrère ne pensait pas impossible. Ce n'était pas là cependant la première rédaction de l'ouvrage qui circulait déjà de manière manuscrite depuis 1641, après que Richelieu en eut interdit la publication. En 1643, La Peyrère publie en français et sans nom d'auteur un ouvrage intitulé *Du rappel des juifs* dont Richard Popkin suggère qu'il constituait initialement la troisième partie des *Præadamitæ* interdits par le cardinal[3]. La

1. Désormais désignée sous le nom d'*Exercitatio*. Nous traduisons à partir de l'édition bilingue latin/italien de Pina Totaro, en reprenant les formulations du texte italien, en nous autorisant cependant une modernisation de la ponctuation.

2. Désormais désignée sous le nom de *Systema*. Nous traduisons à partir de l'édition latine de 1655 in 12° en nous autorisant cependant une modernisation de la ponctuation.

3. Richard Popkin, *Isaac La Peyrère, his life, work and influence*, Brill, University of Groningen, 1987, p. 7.

Peyrère aurait donc scindé son premier texte en plusieurs parties, le remaniant entre 1641 et 1643, pour les publier séparément en évaluant ainsi leur retentissement respectif. Si c'est bien là l'ordre initial de composition de l'ouvrage, cela révèle une intime articulation entre l'analyse critique de la Bible chez La Peyrère, qui emprunte la voie d'une lecture littérale mais s'autorise d'une comparaison des textes avec les connaissances de l'antiquité issues de Platon, Hésiode, Hérodote et Ciceron[1], et sa vision messianique et millénariste que développe *Du rappel des juifs*.

Une argumentation essentiellement exégétique

Les arguments de La Peyrère sont essentiellement exégétiques. Nous y avons fait allusion, un point central réside dans la lecture du chapitre XVII des *Actes,* suivant la version grecque, laquelle semble renvoyer à une unicité de structure physiologique des hommes plutôt qu'à un unique primo géniteur. L'argument est développé au chapitre XXV de l'*Exercitatio* :

> Le divin Paul, s'étant introduit dans l'Aéropage a dit d'après le chapitre XVII des Actes : *Dieu a créé toutes les nations des hommes à partir d'un seul sang.* Nous ne devons pas en effet en conclure ce qui est communément reçu, savoir que tous les hommes sont des descendants d'Adam. Il faut plutôt en conclure que Dieu a tiré tous les hommes d'une seule et unique matière, d'une seule et unique terre, d'une seule et unique poussière, d'une seule et unique chair, d'un seul et unique sang […] On ne doit pas négliger le fait que dans le passage cité des Actes l'apôtre a clairement distingué la matière de la descendance des hommes ; reconduisant la matière au sang, et la descendance à Dieu. En effet, après avoir dit : *il créa toutes les nations des hommes à partir d'un seul sang*, il conclut *puisque nous sommes de la race de Dieu*. Il ne dit pas « puisque nous sommes de la race d'Adam », dans la mesure où il ne parle pas à des juifs mais à des gentils athéniens, et dans la mesure où

1. *Systema*, Livre III, chapitre VII, in 12° p. 154-160, in 4° p. 144-149 et Livre IV, chapitre XIII, in 12° p. 246-251, in 4° p. 230-234.

> il ne porte pas son attention sur la création d'Adam en particulier-avec laquelle Dieu, en Adam, forma et constitua spécifiquement les juifs comme ses propres fils-mais sur la création universelle, avec laquelle Dieu forma la nature même et, à son image, tous les hommes ; et c'est suivant cette image que tous les hommes sont indistinctement dits « de la race de Dieu »[1].

La Peyrère distingue ainsi deux créations, celle de l'univers, des animaux, de la nature et des gentils, d'une part, et celle d'Adam et de sa filiation, d'autre part. Il entend ainsi concilier les deux récits de la création dans la *Genèse*. Il s'agit bien d'établir une cohérence interne au texte biblique à partir d'une lecture littérale, même s'il ne se privera pas d'éclairer sa lecture par des considérations issues du savoir profane[2].

Il s'étonne aussi de la manière dont est narré dans la Bible le meurtre de Caïn, qui semble incompréhensible si l'on considère qu'ils étaient, avec leurs parents Adam et Eve, les seuls habitants de la terre. Caïn cherche en effet à dissimuler le geste qu'il s'apprête à faire alors même qu'il est censé être seul avec son frère. Il s'effraie aussi à l'idée des mauvaises rencontres qu'il pourrait faire lorsque Dieu le bannit pour le punir. On ne comprend pas qui Caïn peut ainsi craindre s'il constituait avec son frère et ses pères les seuls habitants de la terre.

> L'époque de la création du monde ne saurait être tirée de cette origine que l'on fixe communément en Adam [...] Cette question s'est posée à moi autrefois, alors que, étant enfant, je lisais l'histoire de la Genèse. Quand Caïn sortit à l'extérieur, tuant son frère alors qu'ils étaient aux champs, ne fit-il pas cela en faisant montre de prudence ? A la

1. In 12°, p. 67-68, in 4°, p. 50-51, Spinozana Quodlibet, p. 136-137.

2. La Bible fournit cependant l'essentiel des citations. Les citations des sources profanes sont la plupart du temps tirées d'ouvrages publiés après 1642. Élisabeth Quennehen, « Lapeyrère et Calvin : libre pensée et Réforme » in *Libertinage et philosophie au XVIIème siècle,* n° 1, Presses de l'université de Saint-Étienne, 1996, p. 73.

> façon des larrons ? Il n'a révélé sa décision à personne et a craint et fui la rançon du fratricide. Il prit ensuite une femme loin de ses pères et édifia une cité[1].

L'impossibilité de rapporter l'humanité entière à la seule filiation d'Adam se confirme pour La Peyrère à la lecture de l'histoire du Déluge, un événement qui, selon lui, ne peut être que local et situé en Palestine :

> La raison pour laquelle on croit que le genre humain fut submergé par le déluge noachique est celle-là même pour laquelle on considère que toute l'espèce humaine s'est propagée à partir des fils de Noé. Aussi, si vraiment il est établi sur la base de l'histoire de la Genèse que les peuples de toutes les terres se sont propagés, une fois le déluge passé, à partir des fils de Noé, il n'y aurait aucune raison pour laquelle je ne livrerais pas des mains vaincues, acceptant que toutes les terres ont été recouvertes par le déluge. J'ai lu très attentivement le chapitre 10 de la Genèse qui fonde le rétablissement de tous les hommes sur celui des fils de Noé. La division de toutes les terres n'est pas introduite par ce fait lui-même. Il est plus clair que le jour que les divisions et possessions post-diluviennes dont il est fait mention ne correspondent pas aux régions de toutes les terres, mais plutôt aux régions de la terre sainte : les lieux décrits correspondent, soit à la terre sainte elle-même, soit à des terres limitrophes[2].

La question du déluge noachique est centrale sur le plan aussi bien historique qu'herméneutique. La polémique la plus importante que provoqueront les *Prœadamitæ*, tient précisément à ses implications dans le débat autour de la chronologie universelle. Les analyses de La Peyrère s'insèrent tout naturellement dans la révision de la chronologie universelle qu'impose l'étude des annales chinoises par les missionnaires jésuites en Chine. Au moment où La Peyrère écrit, le travail de ces missionnaires commence à jeter un véritable soupçon sur la chronologie biblique. Un des points

1. *Systema,* Prœmium, in 12° f. 1, in 4° f. 1-2.

2. *Systema*, Livre IV, Chapitre IX, in 12°, p. 225, in 4° p. 210-211.

les plus problématiques révélés par les annales consiste dans la présence d'un déluge aux environs de 3000 avant Jésus-Christ, alors que le déluge biblique est fixé aux environs de 2349 avant Jésus-Christ. Quand bien même on accorderait les dates pour identifier ces deux déluges, il reste à savoir comment les chinois ont pu conserver des documents antédiluviens puisque les annales conservent la mémoire de temps antérieurs[1]. Il reste à savoir aussi comment la terre a pu se repeupler aussi vite puisque la descendance de Noé à réussi à peupler en un court laps de temps un royaume entier en Chine. C'est l'ouvrage du père Martini en 1558, *Histoire de la Chine*, qui avancera ces données précises tirées des annales chinoises[2]. La Peyrère ne les possédait pas, mais son effort pour établir une cohérence du texte biblique impose une identique réévaluation de la chronologie biblique. Si le déluge noachique n'est qu'un événement local, la totalité de la terre ne fut pas submergée

1. Martini commence sa chronologie des empereurs chinois en 2952 avant Jésus-Christ, date du début du règne de Fohius. « Isaac de La Peyrère, il gesuita Martino Martini e le polemiche sulla cronologia della storia universale » Sergio Zoli, in *Europa libertina tra controriforma e illuminismo,* Cappelli editore, Bologne 1989, p. 167.

2. « Il est constant que leur pays était peuplé avant que toute la Terre eût été inondée. Il est bien difficile de savoir comment ils ont conservé la mémoire du passé, à moins que quelqu'un des descendants de Noé ne les en eut instruits », *Histoire de la Chine*, Livre I, traduction française par l'abbé le Peletier, 1692, p. 25. Les données matérielles fournies par le père Martini provoquèrent une telle déstabilisation que l'on vit fleurir dans les années suivantes une série d'arguments fabuleux visant à rétablir l'histoire biblique dans son statut d'histoire universelle. Ainsi Horni dans son *Arca Noœ. Historia imperiorum et regnorum a condito orbe ad nostras tempora* publié à Leyde en 1666 tentera d'expliquer que les empereurs chinois ne sont autres que les patriarches et que les annales chinoises furent conservées dans l'arche de Noé, Sergio Zoli, « Isaac La Peyrère, il gesuita Martino Martini e le polemiche sulla cronologia della storia universale » in *Europa libertina tra controriforma e illuminismo*, Cappelli editore, Bologne 1989. p. 176.

et l'on peut concevoir d'autres peuples que celui formé par les descendants de Noé, d'autres civilisations aux histoires parallèles. La chronologie biblique n'est plus une référence de la chronologie universelle.

Depuis 1637, les jésuites utilisent la Septante qui permet de reculer de 700 à 1000 ans la date de la création du monde, par rapport à la Vulgate[1]. L'ouvrage de La Peyrère comprend peu de données précises sur cette question, et ses références, quoique assez nombreuses sont souvent assez allusives, mais les réflexions qu'il conduit tendent à accréditer l'hypothèse d'une antiquité du monde remontant bien au-delà de ce que la date usuellement acceptée de 4004 avant Jésus-Christ permettait d'imaginer[2]. Elles ouvrent ainsi la voie à la thèse de l'éternité du monde :

> Les fondations du monde ont été posées dans l'éternité des temps, ou depuis l'éternité relativement à nous, ou dans des temps et des siècles qui nous sont inconnus ou dans ce commencement qui ne nous est donné par aucune science déterminée[3].

Si l'histoire sainte n'est plus l'histoire universelle, il y a lieu de s'interroger sur l'histoire de la compilation dans le livre sacré, sous forme unifiée, de ses différentes scansions. Pas plus que la

---

1. Bernard Chédozeau, « La lecture de la Bible chez et par les catholiques. Lecture de croyance et/ou lecture de savoir ? » in *XVIIème siècle*, Paris, janvier-mars 1997, p. 12 ; Sergio Zoli « Isaac de La Peyrère, il gesuita Martino Martini e le polemiche sulla cronologia della storia universale » in *Europa libertina tra controriforma e illuminismo,* Cappelli editore, Bologne 1989, p. 158.

2. C'est la date déterminée par l'archevêque Ussher sur la base du texte hébraïque et d'un calcul qui consiste à additionner les âges des descendants d'Adam. Très précis Ussher prétend fixer la date au 23 octobre de l'an 4004 avant Jésus-Christ. En 1659 dans sa *Dissertatio de vera aetate mundi*, Isaac Vossius plaidera pour l'adoption de la chronologie de la Septante, laquelle permettrait selon lui de reculer cette date de 1400 ans.

3. *Systema*, Livre IV, chapitre X, in 12° p. 237, in 4° p. 222.

multiplicité des populations du globe n'est issue d'un unique primo géniteur, pas plus la continuité d'inspiration qui le parcourt n'est amarrée au miracle de sa révélation sur le mont Sinaï à Moïse qui en serait le premier et l'unique rédacteur, et de sa conservation à travers les siècles :

> Je n'ai pas besoin d'user le lecteur par de plus nombreux exemples pour accroître la lumière et démontrer une chose suffisamment claire par elle-même, que les cinq premiers livres de la Bible, censés être de Moïse ne sont pas des originaux. Personne ne devra s'étonner après cela, de constater qu'il y a en eux, tant de choses obscures, confuses, désordonnées, mutilées, de fréquentes répétitions, de nombreuses omissions, des choses hors de propos et sans suite lorsqu'il les considérera comme la compilation d'apographes amassés[1].

La thèse, on le sait aura une grande postérité. Pour nous en tenir au dix-septième siècle, elle sera reprise chez Hobbes[2] en 1651, étayée et systématisée en 1670 par Spinoza[3] qui en attribuera la paternité à Esdras et développée par Richard Simon dans son *Histoire critique du vieux testament* de 1678, ainsi que dans la réponse de 1687 aux critiques qui lui avaient été faites[4]. Pourtant La Peyrère ne s'aventure pas dans une historiographie approfondie du texte contrairement à ce que fera Spinoza et surtout Richard Simon. C'est encore de la cohérence interne dont il s'agit : Moïse ne peut pas avoir raconté sa propre mort. L'argumentation de La Peyrère est essentiellement scripturaire. Lorsqu'il retrace

1. *Systema*, Livre IV, chapitre I, in 12° p. 189, in 4° p. 176.

2. *Léviathan*, chapitre 33, Londres 1651, Gallimard, Paris 2000, p. 550-552.

3. *Tractatus théologico-politique*, chapitre VIII, Amsterdam 1670, Gebhardt p. 117-128, PUF, p. 325-351.

4. *De l'inspiration des livres sacrés, avec une réponse au livre intitulé Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament*, p. 20. L'ouvrage est publié sous un faux nom d'auteur, le prieur de Bolleville, à Rotterdam, chez Reiner Leers.

l'évolution de sa pensée dans le *Prœmium*, il explique s'être d'abord interrogé à la lecture de la *Genèse*, mais n'avoir été pleinement convaincu de sa thèse préadamite qu'en la voyant confirmée selon lui dans *l'Épître aux Romains* :

> Je l'avoue, bien que le doute se soit infiltré en mon âme, je n'osais pourtant rien présenter qui ne soit en conformité avec l'opinion reçue suivant laquelle Adam est le premier créé parmi les hommes, jusqu'à ce que je tombe sur les versets douze, treize, quatorze, de l'Épître aux Romains de Paul. Je les feuillette et les retourne en mon esprit depuis maintenant plus ou moins 20 ans. De même que celui qui marche sur la glace, suspend ses pas, lorsqu'il rencontre un morceau de glace moins gelé, ou une gorge et au contraire fixe fortement les pieds lorsqu'il sent un endroit plus endurci & plus perçant, j'ai d'abord craint que cette dispute, oscillant d'un côté et de l'autre, ne me brise les talons, ou n'entraîne une hérésie profonde, si je m'y attachais longtemps. A la vérité, quand enfin il m'a été permis de savoir par ces versets de l'Apôtre que le péché est entré dans le monde avant d'être imputé aux hommes ; quand ensuite il m'a été donné d'apprendre que cet inébranlable péché a été imputé à Adam ; j'ai été pris d'audace et j'ai pris conscience que cette dispute était si solide que j'avançais le pied moins tremblant [...] J'ai repéré l'existence d'hommes par-delà et au-delà cette imputation originelle du péché que l'on fixe en Adam, lesquels avaient péché, mais à qui le péché n'avait pas été imputé, à la ressemblance d'Adam, premier parmi les hommes à qui le péché a été imputé[1].

Il semble d'ailleurs que ce soit la réflexion condensée de La Peyrère, et l'analyse de ces trois versets, de circulation plus aisée mais ne constituant que la première partie des *Prœadamitæ*, qui aurait fait l'objet d'une large diffusion sous forme manuscrite avant leur publication en 1655[2]. Le *Systema* contient plus de références

1. *Systema, Prœmium*, in 12° f. 1-2, in 4° f. 2-3.

2. Pina Totaro, introduction à l'édition italienne, *I præadamiti*, Spinozana Quodlibet, Macerata, 2004, p. 13-14 : « il testo che aveva

extérieures à la Bible. La Peyrère mentionne un certain nombre d'historiens et de chronologistes qui viennent confirmer ses propos selon lui, mais ne développe pas vraiment ces références. Ainsi recourt-il à Scaliger ou aux historiens de l'antiquité comme Strabon. Il mentionne également Johann de Laet pour appuyer sa réponse à Hugo Grotius qui avait réfuté la thèse préadamite dans son *De origine gentium americanorum* de 1642, thèse dont il avait eu connaissance par Mersenne qui lui avait fait parvenir le manuscrit dès sa circulation en 1641 :

> Hugo Grotius [...] fait remonter [l'origine de la population des Amériques] aux norvégiens, lesquels, il y a maintenant 800 ans, seraient passés en Islande et auraient fait la traversée de l'Islande vers le Groenland. Il a conjecturé qu'ils auraient nagé hors du Groenland, par des îles adjacentes à cette terre, vers l'Amérique septentrionale. [Johannes de] Laet a réfuté la conjecture de Grotius, lequel s'est vengé en s'efforçant vainement de réintégrer (du moins le pensait-il) ces choses que Laet avait réfutées. *Si*, dit-il, *les américains ne sont pas des germains* (germains et norvégiens sont pour lui, les mêmes), *alors ils ne sont d'aucun peuple* [...] *soit ils sont là de toute éternité comme le veut Aristote, soit ils sont sortis de la terre, comme il en est dans la fable des Spartes, ou de l'océan comme le voulait Homère, ou il y eut des hommes avant Adam, comme l'a rêvé récemment quelqu'un en Gaule. Si cette chose est tenue pour vraie,* continue-t-il, *j'y vois un grand danger pour la piété*[1].

Grotius n'avait pas nécessairement tort, même si La Peyrère n'entendait pas toucher au fondement de la foi. Il n'en reste pas moins que l'existence d'hommes avant Adam relativise le péché originel aussi bien que la rédemption apportée par le Christ. Cela permettait simultanément de dépasser la fracture entre élus et réprouvés en pondérant la notion théologique d'élection. La Peyrère pouvait trouver chez son ami La Mothe Le Vayer, un

conosciuto un'ampia circolazione in forma manoscritta, costituisce la prima e più esigua parte di un volume più ampio ».

1. *Systema*, Livre IV, chapitre XIV, in 12° p. 252, in 4° p. 235-236.

prédécesseur dans cette démarche qui fait converger des enjeux éthiques et théologiques, en proposant une singulière eschatologie qui ménage un espace pour une morale naturelle indépendante des scansions de l'histoire sacrée.

La vertu des païens, entre la foi implicite et l'athéisme vertueux

Dans *La Vertu des Payens* publié en 1642 alors que La Mothe Le Vayer était au service de Richelieu, l'auteur part de la critique de la position qui voudrait que chez les païens, les vertus sont des vices pour aboutir finalement à accorder le salut, successivement aux païens, aux anciens hébreux et aux infidèles contemporains. La Mothe Le Vayer n'est pas ici aussi virulent et polémique que dans L*es Dialogues d'Orasius Tubero* publiés anonymement en 1604, où il accordait la possibilité d'une société d'athées, rappelait que nombre d'auteurs ont contesté que l'homme soit naturellement porté à la connaissance de la divinité et cherchait une explication naturelle aux phénomènes de dévotion de la foule. Dans *La Vertu des Payens*, l'argumentation s'infléchit : puisque selon Augustin, c'est une même chose que la vertu et l'amour de Dieu, on peut conclure que suivre la vertu pour l'amour d'elle-même, comme le font les païens, c'est la suivre pour l'amour de Dieu. Sont donc mal fondées les argumentations de ceux qui affirment que chez un païen, la vertu est un vice. Le raisonnement passe cette fois par l'extension de la foi implicite des anciens hébreux, auxquels Saint Thomas l'avait attribuée, aux païens de l'antiquité et aux infidèles contemporains tels que les habitants des contrées récemment découvertes. Il ne s'agit donc pas explicitement de dissocier la vertu de la foi, mais sont bien posées les bases d'une religion naturelle dont l'universalisme invalide la nécessité d'une adhésion explicite aux dogmes du christianisme pour mériter le salut, non point car il y a de la vertu en dehors de la foi, mais parce qu'il y a une foi derrière les actes vertueux. Ces prises de position éthiques sont inscrites dans le développement de l'histoire du salut et le

décentrement qu'elle opère en pondérant le rôle et la centralité de la figure du Christ. La Mothe Le Vayer distingue trois grandes périodes, celle qui va d'Adam à la circoncision d'Abraham lors de laquelle régnait le droit naturel, celle qui va d'Abraham à la nativité lors de laquelle fut donnée la loi mosaïque et celle qui va de la nativité à la « consommation des siècles » qui correspond au temps de la grâce. C'est lorsque l'on aborde ce troisième moment de l'eschatologie de Le Vayer que la problématique de la philosophie de l'histoire rencontre celle du polygénisme. Il s'agit d'abord de savoir comment étendre le salut aux infidèles des temps postérieurs à la nativité. On sait que chez Saint Thomas il n'est plus possible de se sauver en dehors de la foi chrétienne depuis la venue du Christ, son testament ayant été publié partout. On ne saurait dès lors se satisfaire de la foi implicite depuis la nativité pour gagner le salut. Pourtant,

> pas un de ceux qui nous ont donné des relations de l'une et l'autre Amérique septentrionale et méridionale n'a remarqué qu'il y eut le moindre sujet de s'imaginer qu'avant Christophe Colomb, aucun chrétien y eut jamais mis les pieds[1].

Il faut donc croire que la thèse de Saint Thomas « souffre quelques exceptions » et l'on pourrait même raisonnablement s'interroger sur leur origine adamique, n'était-ce l'obligation que nous fait la foi d'y croire :

> C'est tout ce qu'on peut faire que de croire pieusement et parce que la foi nous y oblige, que les hommes qu'on a trouvés dans cet autre hémisphère soient venus d'Adam et n'aient eu qu'une même origine avec nous[2].

1. La Mothe Le Vayer, *La Vertu des payens,* Paris 1642. Nous nous sommes référé à la seconde édition de 1647, chez Augustin Courbe, avec privilège du roi, p. 41. Nous avons modernisé l'orthographe.

2. *Ibidem*, p. 41.

Peut-être est-ce la publication de La *Vertu des Payens* sous les auspices de Richelieu qui conduira La Peyrère à soumettre audacieusement son propre manuscrit au cardinal, sans succès. Il est vrai que cette fois La Peyrère ne se contente pas d'emettre un soupçon prudent quant à l'existence d'une autre filiation que celle de la progéniture d'Adam. Il se montre affirmatif. En outre, on peut lire une véritable dissociation entre la vertu et la foi derrière la société préadamite que dépeint La Peyrère. Lorsqu'il donne la parole fictivement à l'homme préadamite, au chapitre XVIII de son *Exercitatio*, La Peyrère reconnaît une civilité indépendante de la foi en lui :

> Je vivais seulement de cette vie naturelle que j'avais en commun avec les autres êtres vivants. Je vivais sans la connaissance du vrai Dieu, qui a créé le ciel et la terre. Et je vivais sans aucune notion de sa volonté.
>
> Ce que Dieu pouvait me faire remarquer, m'était manifeste en vertu de la lumière innée de cette droite raison qui par la nature m'a été infuse. Depuis la création du monde, je saisissais et contemplais les réalités invisibles venant de Dieu par le moyen des œuvres créées. Je croyais – en raison de cette recherche naturelle qui ne s'acquitte que dans un principe créateur unique – que Dieu existait mais je ne le connaissais pas. Le Dieu, en ce temps m'était aussi inconnu, qu'au temps du divin Paul, il était inconnu aux athéniens [...]
>
> Je péchais sans loi, et avant la loi de Dieu, mais je ne péchais pas contre Dieu puisque jusqu'alors ne m'était connue aucune loi divine qui ait interdit le péché. Mon péché me suscitait un remords interne puisque par là, la dignité et l'excellence de ma nature abaissait en dessous des bêtes celui qui avait été placé au-dessus des êtres vivants. J'avais honte de mon péché, avant la loi divine que je ne pouvais connaître (puisqu'elle n'existait pas encore) comme Socrate et Caton éprouvaient de la honte pour leur péché après la loi divine que pourtant ils ne connaissaient pas non plus. Mon péché était soumis à l'accusation et à la condamnation de la part de la nature elle-même, et j'en étais

> moi-même le juge, par où, je me tenais lieu, en quelque façon, de loi à moi-même.
>
> En outre, parfois je me repentais de mon péché parce que, outre les lois naturelles nées avec moi, d'autres lois m'avaient été pareillement prescrites – avant la loi de Dieu – par les décrets des hommes, par le droit des gens et le droit civil. Par la suite, après la loi de Dieu, furent aussi prescrites des lois analogues à ceux que l'on nomme les gentils (auxquels fut aussi inconnue la loi de Dieu, puisqu'ils furent comme nous créés avant la loi) : par exemple les lois de Licurge, de Solon, des Decemvirs. Cela constituait une impiété pour moi que de pécher contre les lois prescrites par le décret des hommes et de mes juges, comme c'était impie pour les Thraces, pour les Athéniens ou pour les Romains de pécher contre leurs propres lois, promulguées par leurs propres législateurs[1].

Il ne s'agit pas ici d'étendre la foi implicite aux hommes d'avant Adam. Dans *La vertu des Payens*, la loi de nature pouvait devenir une référence de la vertu, mais cette loi n'était pas extérieure aux temps bibliques. La description par le théologien huguenot de la société préadamite se prêtait peut-être plus aisément à l'interprétation qui y aurait cherché la société d'athées des *Dialogues d'Orasius Tubero*. Au reste dans le *Systema*, au chapitre 6 du Livre II, l'homme préadamite est effectivement présenté comme « athée » ainsi que « méchant, fou, corrompu et abominable d'iniquité »[2].

Pourtant, La Peyrère est loin de se situer en dehors de tout providentialisme messianique. Les hommes préadamites sont, de manière rétroactive, intégrés dans le processus eschatologique qui commence avec Adam. La Peyrère ne thématise pas l'idée d'une institution des sociétés et de l'autorité politique sur la base d'un consentement populaire, que ce soit par le biais d'un schéma contractualiste comme chez Hobbes, ou d'une analyse de la

1. In 12° p. 50-52, in 4° p. 36-37, Spinozana Quodlibet p. 100-105.

2. In 12° p. 83, in 4° p. 78.

mécanique passionnelle que l'on peut retrouver chez Spinoza[1]. Le cours de l'histoire reste amarré au mystère d'un plan divin et au processus surnaturel de sa mise en œuvre.

Les étapes de l'histoire eschatologique de La Peyrère sont décrites succinctement au troisième chapitre de l'*Exercitatio*. On distingue quatre états de l'homme, correspondant à quatre époques historiques, passées, présentes et à venir. Il y a l'état où règne le droit de nature, correspondant à la société préadamique, l'état où règne la loi, correspondant au laps de temps qui va d'Adam à l'avènement du Christ. Enfin vient le règne de la grâce avec l'incarnation du Christ, lequel doit être suivi du temps de la gloire lorsque les juifs seront rappelés. C'est donc une vision messianique qui prévoit le rappel imminent des juifs avec l'arrivée d'un nouveau messie qui sera reconnu par les juifs comme les chrétiens et rétablira, avec l'aide du roi de France, le royaume d'Israël. Cette audacieuse prophétie est déployée plus complètement par La Peyrère dans l'ouvrage intitulé *Du Rappel des juifs*, publié en 1643[2], un ouvrage qui nous donne à penser que La Peyrère est en

1. On trouve dans l'*Apologie* une distinction entre l'autorité générale et les autorités particulières, la première représentant les décisions de l'Église Romaine et la seconde relevant de ses sujets particuliers, mais ces catégories interviennent pour expliquer et justifier sa rétractation et sa conversion. Elles n'ont pas d'opérativité particulière dans l'histoire, *Apologie*, chez Louis Bilaine, Paris 1663, chapitre V, p. 49-62.

2. *Du rappel des juifs,* sans nom d'auteur, ni d'éditeur, in 8°, *Au lecteur*, f. 2-4, nous modernisons la ponctuation et l'orthographe : « Mon dessein est de faire voir dans ce traité que les juifs seront appelés à la connaissance de l'Evangile. En quoi je fais consister leur rappel que je pose spirituel. Je démontre par même moyen que le salut des gentils est contenu dans le rappel des juifs. Et que tous les hommes de la terre seront en même temps convertis à la foi chrétienne. C'est le sujet du premier livre.

Je fais voir ensuite que du rappel des juifs que j'ai posé spirituel résulte le rappel des juifs que je pose temporel. Je fais voir que les juifs convertis seront rappelés de tous les endroits du Monde où ils sont épars, pour être

train de proposer une nouvelle théologie à la fois œcuménique et fortement messianique.

Même si l'on a pu parler de judéocentrisme en ce qui concerne l'eschatologie de La Peyrère, cette place centrale conférée aux hébreux dans le processus du salut conduit aussi à relativiser l'histoire sainte elle-même en en faisant l'histoire d'un peuple particulier à qui est cependant dévolu le rôle d'intermédiaire dans le salut de l'humanité entière. De son côté le théologien huguenot prétend dans son *Apologie*, avoir seulement voulu réconcilier les juifs et les chrétiens. Dans cette conciliation cependant le sens anagogique et le reflet en miroir du Pentateuque dans les Évangiles tendent à disparaître. Le rôle du Christ, de la grâce et de la rédemption est fortement atténué comme celui de la loi mosaïque qui n'est plus qu'une particularisation de celle d'Adam. Dans le

---

amenés et rétablis temporellement dans la terre qui leur a été promise, qui est la Terre Sainte et leur héritage. Je démontre que ce Rappel et ce Rétablissement Temporel des juifs se fera par le ministre d'un roi temporel qui provoquera les juifs à cette sainte jalousie de connaître Jesus-Christ, et de le servir. Je fais voir que ce roi temporel sera le roi universel prédit par les saints prophètes à qui tous les autres rois de la terre feront hommage. Et je fais voir que ce roi sera un roi de France. C'est le sujet du second livre.

Le troisième livre exhorte les chrétiens de faire tout ce qui leur sera possible pour obliger les juifs de se faire chrétiens ; à quoi les chrétiens sont exhortés et sollicités par les devoirs de la charité chrétienne et par la considération de leur propre intérêt.

Le quatrième livre expose Jésus-Christ aux juifs et leur fait voir clairement que Jésus-Christ venu en chair pour les gentils, doit venir en esprit pour les juifs. Ce qui est démontré par des passages tirés des livres de l'ancienne Loi qui sont les livres des juifs. Et par des raisons prises de leur croyance même.

Le cinquième et dernier livre propose des expédients raisonnables et possibles pour attirer les juifs à nous. Et je fais voir que dedans ces expédients se trouvent des moyens propres et plausibles, pour rappeler et réunir au giron de l'Église toutes les Sectes chrétiennes qui se sont séparées d'une si sainte union».

Lévitique, Dieu ne fait que prescrire des lois pour l'Etat hébreu par l'intermédiaire de Moïse. Dans son *Apologie*, il avoue s'être demandé pourquoi Dieu a pris tant de détours pour accomplir la fin à laquelle il destinait l'homme et le monde. Si la réponse tient dans le Mystère, il avoue avoir songé à une explication puisée chez les philosophes païens pour qui les Dieux « se jouent des hommes » et s'amusent du cours de l'histoire humaine comme devant une « comédie ». Ainsi peut-on penser que la sagesse divine ordonne les choses du monde et

> dispose une représentation importante pour donner du plaisir et du divertissement à Dieu. Représentation merveilleuse en son tout et en ses parties ; soit par la grandeur et par la rapidité de ses machines ; soit par le nombre infini de ses variétés, soit par la sainteté de ses lois et par l'utilité de ses préceptes. Cette représentation a été appelée dans l'Évangile, la Figure de ce monde, par la même sagesse qui l'a comparée à un lieu dans ce lieu des Proverbes. *Ludens in orbe terrarum*. La terre en est le théâtre. Les enfants des hommes qui sont les hommes mêmes, en sont les acteurs. *Decliciae mea esse cum filys cum hominum*. C'est la sagesse qui distribue aux hommes les personnages qu'ils doivent représenter sur la terre et les figures qu'ils y doivent faire [...] Or est-il que dans une comédie bien ordonnée, on n'expose pas d'abord la chose comme elle se doit passer. On la propose, l'intrigue se forme. Elle s'échauffe et on la dénoue. Ce qui se fait par divers actes et par diverses scènes. C'est ainsi que la chose se passe dans cette grande et pompeuse représentation. On y va pas d'abord du commencement à la fin. Elle a ses temps, ses actes et ses scènes. Elle a sa *Protasis*, son *Epistatsi*, sa *Catastasi* et elle aura sa catastrophe[1].

On trouve ainsi dans le *Rappel des juifs* des thèses semblables à celles des *Præadamitæ*. On notera en particulier le statut d'Adam, considéré comme le premier à qui fut donnée la promesse de salut

1. *Apologie*, chapitre XI, « de quelles manières je conçois les mystères du christianisme », nous modernisons l'orthographe et la ponctuation, p. 110-119.

pour tous les hommes et par conséquent le premier patriarche[1]. C'est dans ce don que réside l'élection, laquelle est aussi assimilée à une recréation qui consiste en une adoption par Dieu. La Peyrère entend ainsi concilier les deux récits de la création de la *Genèse*, le premier parlant de la création du monde, des êtres vivants et des gentils et le second du commencement du processus d'élection. En outre, le théologien huguenot scinde déjà l'humanité en deux grandes branches, les gentils dont proviennent les chrétiens et les juifs par qui le salut arrive[2]. L'histoire est celle de l'entrelacement des destinées respectives et régulièrement convergentes dans une unique eschatologie : « Dieu ayant déterminé que ce qui avait été promis en faveur des gentils à la personne des juifs, soit accompli pour les gentils en la personne des juifs». D'abord choisis pour être les dépositaires de l'héritage et de la promesse de Dieu, les juifs ont été élus, puis retranchés du corps d'élection pour n'avoir pas reconnu le Christ, pendant que les gentils ont pris la place des juifs retranchés dans ce corps. Ces derniers ayant reçu le salut par dérivation, ont donc à charge à présent de rappeler les juifs pour rendre possible l'accomplissement de la promesse. L'analyse de La Peyrère peut alors se faire prophétique à son tour : les juifs doivent être rappelés pour que la promesse se réalise et ce rappel sera à la fois spirituel, les juifs recevant l'esprit du Christ à leur tour, et temporel, le royaume en terre sainte devant être rétabli. Un tel rétablissement suppose, comme les premiers royaumes

1. « Quand je parle des juifs, je n'entends pas seulement parler de ces juifs descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui sont crus et tenus de tous pour les pères des juifs. J'entends parler de ces juifs prédécesseurs même de ces pères, jusqu'au premier Adam », *Du Rappel des juifs,* Livre premier, p. 10.

2. « Dieu les avait appelés ses *enfants* et les avait formellement distingués des gentils que la Genèse appelle nommément en cet endroit, *les enfants des hommes.* », p. 10-11.

pour lesquels Dieu avait suscité des rois justes et victorieux, un roi majestueux, vaillant et très chrétien, le roi de France[1].

C'est sur ce rôle d'intermédiaire – lequel entre en opposition avec la dogmatique calviniste – que s'appuie l'ambition messianique dans

1. « Et quel roi entreprendra de faire reconnaître le droit d'aînesse des juifs si ce n'est un roi qui sera lui-même fils aîné de tous les rois chrétiens [...] quel sera ce roi, si ce n'est un roi de France, à qui ces deux qualités de fils très chrétien et de fils aîné de l'Église chrétienne, sont attribuées par excellence et d'un droit qui ne peut être contesté au roi de France de pas un roi du monde ? », Livre II, p. 117. Après sa rétractation et sa conversion, La Peyrère reconsidérera ses analyses passées en suggérant que le Pape Alexandre VII eut pu jouer le rôle ici dévolu au roi de France. Dino Pastine rend raison de cette apologie de la monarchie chez La Peyrère en l'inscrivant dans la tradition particulière du protestantisme français que l'alliance entre Henri III et les huguenots ainsi que l'avènement au trône de Henri IV, ont transformé en propagandiste de l'absolutisme monarchique, *Le origine del poligenismo e Isaac la Peyrère*, p. 142. On peut cependant aussi inscrire ce messianisme national dans le mouvement du XVIIème siècle, qui ambitionnait de démontrer l'existence d'une *translatio electionis* des juifs aux français. C'est ce que fait Alexandre Y. Haran dans « L'idée de *translatio electionis* des juifs aux français au XVIIème siècle » in *XVIIème siècle*, nº 194, Janvier-mars 1997, p. 105-127. On cherche à tracer des parallèles entre le royaume de David et celui de France, pour accorder au second l'héritage spirituel et le rôle messianique du premier et conférer un caractère sacré à la royauté. Dans cette perspective, le psaume XLIV, parlant de l'onction du roi et de son épouse, (verset 7. 10 « la droiture est le sceptre de la royauté, tu aimes la justice et tu détestes le crime, Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction, huile de joie comme pour aucune autre […] l'épouse se tient à ta droite dans l'or d'Ophir, que l'exégèse catholique assimile au Christ et à l'Église, est interprété comme la figure du sacre des rois de France. La Peyrère présente une hypothèse philologique audacieuse qui vient confirmer cette lecture en proposant de traduire « huile de joie » par « huile de lys » : « je n'ignore pas que la leçon vulgaire l'a expliqué d'HUILE DE JOIE. Mais il est à présumer que cela n'est advenu que par une transposition de voyelles, qui se rencontre ordinairement dans les leçons de la langue sainte, qui a fait que l'on a pris SASUN pour SUSAN », Livre II, p. 126.

la mesure où il conduit à impliquer la totalité des peuples dans le destin de l'un d'entre eux.

DE LA PEYRÈRE À SPINOZA

En définitive, on peut isoler chez La Peyrère une démarche qui pose les premiers jalons de la critique biblique en invalidant le sens anagogique de l'Écriture, sans pour autant s'en tenir au sens littéral immédiat mais en ébauchant des analyses philologiques du texte, qui font recours à l'étymologie (parfois imaginaire, La Peyrère ne connaissant ni le grec ni l'hébreu) ou à des données relevant de l'histoire profane pour comprendre le texte saint lui-même. Tout se passe en effet comme si le calvinisme sincère et le souci de s'en tenir à la lettre allaient se retourner malgré lui, en raison du travail d'approfondissement du texte qu'ils induisaient, contre la dogmatique calviniste elle-même[1]. Aussi, si le sens anagogique qui représente le quatrième niveau de sens dans l'exégèse catholique, au-delà des sens littéral, figuré et analogique, tend à disparaître, sa lecture du texte conserve partiellement l'approche allégorique de l'exégèse christologique, mais ne se prive pas d'en transposer la symbolique au bénéfice du monarque français. La Peyrère déplace et délocalise l'ancrage du message universel, mais ce message demeure messianique. La lecture littérale reste de ce point de vue spiritualiste, et ne conçoit pas comme le fera Spinoza que les prophéties elles-mêmes relèvent de l'*ingenium* partiel et singulier des prophètes, en vertu de quoi l'interrogation se déplace du domaine de l'histoire universelle vers l'épistémologie et la

1. Richard Popkin considère plutôt que le travail d'analyse critique résulte de la conviction que La Peyrère avait que les juifs allaient être rappelés de manière imminente : «those aspects of La Peyrère's theory that created the greatest impact in generating biblical criticism and the secular study of history, resulted from his attempt to buttress his visionary picture of what he thought was about to happen – the Recall of the Jews and the coming of the Jewish Messiah. », *Isaac La Peyrère, his life, work and influence*, Brill, 1987, p. 53.

mécanique des passions qui cherche une explication naturelle de la partialité d'un imaginaire prophétique.

De fait, au chapitre II du *Tractatus théologico-politique*, Spinoza fait allusion au caractère local du Déluge, mais c'est moins cette précision historico-géographique qui le préoccupe que les perceptions propres des prophètes :

> Salomon, Isaïe, Josué, etc., bien que prophètes, furent cependant des hommes et nous devons juger que rien d'humain ne leur fut étranger. C'est encore selon la compréhension de Noé qu'il lui fut révélé que Dieu détruisait le genre humain, parce qu'il croyait que le monde était inhabité en dehors de la Palestine. Les prophètes ont pu ignorer non seulement tout cela mais encore d'autres choses plus importantes, sans que cela nuise à la piété[1].

On remarquera aussi la manière dont Spinoza reprend implicitement la thèse préadamite en parlant d'Adam comme « le premier à qui Dieu fut révélé » au chapitre II[2]. Le centre d'intérêt s'est effectivement déplacé. Les textes bibliques sont conçus comme révélateurs des opinions, usages, mœurs des hommes aux différentes époques, mais le débat autour du polygénisme et du monogénisme est mis en suspens. Ce ne sont pas les premiers commencements de l'humanité qui intéressent Spinoza, mais les lois éternelles de la nature humaine, les différents systèmes inventés pour équilibrer et réguler les interactions passionnelles, les diverses modalités de fonctionnement de l'imaginaire humain, et leurs corrélats, les diverses manières pour un individu de lire un livre ou d'insérer son activité dans l'ordre entier de la nature.

On trouvera dès lors chez Spinoza mais aussi chez Hobbes, un approfondissement de la première orientation philologique de La Peyrère, en vertu de quoi on peut parler d'une interprétation

1. Chapitre II, paragraphe 13, Gebhardt, p. 35, PUF, p. 127. Nous nous référons à la traduction de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée, *Œuvres* III, PUF, Paris, 1999.

2. Paragraphe 14, Ghebhardt, p. 37, PUF, p. 131.

matérialiste de l'Écriture au sens défini par Michel Malherbe d'une interprétation qui n'est pas « la traduction symbolique du sens matériel dans le sens spirituel, mais le retour au sens propre, qui est toujours matériel ou, à défaut à un sens figuré reçu du langage commun »[1]. Les mots n'ont pas de pouvoir de signification autonome, mais seulement pris dans des usages qui leur confèrent une force performative. Le sens littéral n'est plus le sens immédiat d'un passage, suspendu à la cohérence d'ensemble supposée d'un canon. Car ainsi compris, ce sens immédiat aussi demande à être compris, et justifié par l'analyse de l'histoire du texte. Le chapitre VII du *Tractatus théologico-politique* développe les règles de la méthode. La seule tradition infaillible que reconnaisse Spinoza est celle des mots, car personne n'a intérêt à falsifier le sens des mots, alors que tout un chacun peut avoir intérêt à falsifier le sens des phrases du texte. Pour élucider le vrai sens du texte, il faudrait connaître les langues parlées par les auteurs (*authores*), en l'occurrence l'hébreu ancien avec ses tournures propres, car même les textes grecs contiennent beaucoup d'hébraïsmes. Il faut aussi disposer d'une règle précise pour déterminer si un mot doit être pris au sens propre ou figuré : dans la mesure du possible, on l'interprétera au sens propre, mais si d'une part l'usage de la langue le permet et que d'autre part, l'interprétation au sens figuré permet de concilier les affirmations d'un auteur entre elles (et non de concilier ses affirmations avec la raison), alors on choisira d'interpréter le passage au sens figuré. Il faudrait aussi élucider pour chacun des livres les circonstances de sa rédaction et de sa transmission, ainsi que la vie et les mœurs de l'auteur de chaque livre. Il faut en outre savoir à qui était destinée leur publication, pour quelle nation et à quelle époque.

1. Michel Malherbe, « Hobbes et la Bible » in *Le Grand siècle et la Bible*, Jean-Robert Armogathe dir, Beauchesne, 1989, Paris, p. 698.

Il s'agit moins de faire parler le texte en y cherchant des symboles[1] qui révèleraient le sens latent des mots et des choses, que de réduire le mystère d'un texte qui est avant tout le document-témoignage de la vie et des opinions des peuples antiques. L'intérêt par conséquent n'est pas dans l'histoire exacte du texte, laquelle s'avère en définitive difficile à reconstituer dans le détail[2]. Il est de comprendre que le texte a une histoire, c'est-à-dire qu'il est pris dans l'histoire des sociétés humaines. Son autorité dès lors, ne tient pas à son ancestralité, mais pour Spinoza, au noyau de vérité éthique que le philosophe y reconnaît et par où il y reconnaît aussi la parole de Dieu. C'est la conformité de l'enseignement éthique de la Bible à celui de la lumière naturelle qui fait sa divinité et non l'inverse[3]. C'est cette conformité qui justifie une certitude morale relativement à ses récits et nous permet d'affirmer qu'il y a bien une unité dans la compilation des divers textes de différents auteurs et différents scribes, une unité qui ne tient pas à un enseignement spéculatif qu'elle ne contient pas, mais à un enseignement moral qui est conforme, sinon identique, à l'enseignement éthique de la philosophie.

1. « Il faut cependant noter, concernant le sens des révélations, que cette méthode n'enseigne à chercher que ce que les prophètes ont effectivement vu ou entendu, mais non ce qu'ils ont voulu signifier ou représenter par ces symboles (*hieroglyphicis*) », Chapitre VII, paragraphe 8, Gebhardt, p. 105, PUF, p. 295

2. Les Anciens n'ont pas laissé de grammaire ni de dictionnaire sur l'hébreu ancien, le texte massorétique indiquant les voyelles, est de composition tardive et par conséquent peu fiable.

3. «Si, sans préjugé, nous voulons attester la divinité de l'Écriture, c'est par elle seule qu'il nous faut établir qu'elle dispense les vrais enseignements moraux ; cela seul, en effet, nous permet de démontrer sa divinité », Chapitre VII, paragraphe 4, Gebhardt, p. 99, PUF, p. 281-283.

CONCLUSION

En définitive, ce que l'on a appelé le judéo centrisme de La Peyrère, ne conduit pas tant à recadrer l'histoire d'un point de vue judéo-centré qu'à poser les premiers jalons d'une rupture avec la notion théologique d'élection. On y verrait plutôt un œcuménisme qui tente de combiner messianismes juif et chrétien associé à une réelle curiosité historique dont il ne conçoit pas qu'elle dût entrer en contradiction avec le dogme. Mû par la conviction que l'herméneutique biblique et la vérité historique ne se contredisent pas, il cherche tout naturellement à éclairer la seconde par la première sans s'interdire le recours aux sources profanes. Ce faisant, il pose un des jalons de la méthode historico-critique, laquelle paradoxalement se préoccupe moins de l'histoire universelle que des fondements politiques des sociétés ou de circonscrire les espaces propres de la philosophie et de la théologie. Si pour La Peyrère, c'est parce que l'Écriture est la parole de Dieu que l'on peut chercher en elle des enseignements sur l'histoire, pour Spinoza, c'est parce que rien ne permet de présupposer *a priori* que l'Écriture est la parole de Dieu qu'il faut en faire l'histoire en vue d'isoler son enseignement fondamental qui, seul, confirmera sa divinité.

Maï-Linh Eddi
Université de Paris X Ouest Nanterre La Défense et Université du Québec à Montréal



CHAPITRE 2
LE MATÉRIALISME PLURALISTE DE CYRANO DE BERGERAC

Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655) a développé à travers son œuvre, et particulièrement ses deux romans, *Les États et Empires de la Lune* et *Les États et Empires du Soleil*, une pensée proprement philosophique. Il y développe un projet matérialiste, qui se propose de concevoir tout ce qui est à partir de la seule matière, et pour lequel tous les phénomènes peuvent être expliqués par des processus matériels ; en outre, il considère il n'y a pas besoin de recourir à une entité transcendante au monde pour rendre compte tant de sa formation que de son fonctionnement.

Or l'originalité de ce matérialisme réside dans son pluralisme. En effet, Cyrano envisage plusieurs façons de concevoir la matière, ses propriétés et ses lois, toutes susceptibles de répondre au projet matérialiste. Pourquoi Cyrano propose-t-il un tel pluralisme ? Quel sens lui donne-t-il ? Quelles options matérialistes un tel pluralisme permet-il d'envisager et de confronter, et quelles conséquences peuvent-elles en être tirées ? Telles sont les questions auxquelles nous essaierons de répondre afin de mieux cerner la nature et la portée de ce matérialisme pluraliste.

Signification et fonction du pluralisme de Cyrano

Ce qui frappe d'abord à la lecture des romans cyraniens, c'est la multiplicité des positions philosophiques exposées. En effet, non seulement plusieurs personnages affirment des thèses

philosophiques différentes, mais encore un même personnage peut adopter successivement des positions hétérogènes. Cette polyphonie risque alors d'apparaître au lecteur comme une cacophonie : il n'y a qu'un pas de la constatation de l'absence de système à la conclusion d'un défaut criant de cohérence. Une telle impression peut être renforcée par le caractère morcelé des discours, qui semble rendre l'ensemble plus proche du « pot-pourri », voire de l'« amas de lambeaux décousus »[1] que de l'exposé philosophique structuré et ordonné.

Cependant, une lecture plus attentive permet de déceler une cohérence profonde à travers cette diversité de discours. Les différentes positions apparaissent alors comme autant d'hypothèses qui répondent à la question : comment concevoir qu'il n'y ait que de la matière et qu'elle suffise pour tout expliquer[2] ? Il s'agit ainsi, non pas de renvoyer les thèses envisagées dos à dos, mais de valider la position matérialiste, en montrant qu'elle est envisageable de façon cohérente et autosuffisante, et ce de plusieurs façons. Les différents systèmes envisagés sont ainsi autant de preuves qui s'accumulent en faveur du matérialisme[3]. Ainsi, il est vrai qu'on ne peut trancher entre les hypothèses, mais leur efficacité à rendre compte des phénomènes est non seulement suffisante, mais encore pleinement satisfaisante.

1. Selon les formules du narrateur de Cyrano, pour décrire une mauvaise réception de ses propres écrits : Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil* dans : *Œuvres complètes*, édition critique, textes établis et commentés par Madeleine Alcover, Luciano Erba, Hubert Carrier et André Blanc, Honoré Champion, Paris, 2000-2001, t. I, p. 168.

2. Pour reprendre la définition du matérialisme donnée par Denis Diderot dans l'article « Spinoziste » de l'*Encyclopédie*, dans : *Œuvres*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1994, t. I, p. 484.

3. Cf. Olivier Bloch, « Cyrano de Bergerac et la philosophie », *Matière à histoires*, Vrin, Paris, 1997, p. 238.

Pour mieux le comprendre, il eſt intéressant de rapprocher le pluralisme de Cyrano de celui de deux auteurs qui, au-delà des différences de leurs syſtèmes, accordent une place, au sein d'une pensée unitaire, à un certain pluralisme des hypothèses : Épicure et Descartes[1].

En effet,Épicure, dans la *Lettre à Pythoclès*, considère que certains phénomènes non seulement peuvent, mais doivent admettre une pluralité d'explications. Épicure établit plus précisément une diſtinction entre ce qui ne doit connaître qu'une seule explication, et ce qui requiert une pluralité d'explications. Pour Épicure, la fin de la connaissance est d'atteindre une « certitude ferme », qui permet de procurer l'absence de trouble de l'âme ou « ataraxie »[2]. Cependant, cette certitude n'eſt pas obtenue de la même façon dans tous les domaines. Ainsi, en physique, il faut établir une diſtinction entre les raisonnements « qui nous donnent une solution aux autres problèmes physiques, comme le fait que tout eſt corps et nature intangible, ou que les éléments sont insécables[3] » et la connaissance des réalités céleſtes. En effet, alors que les premiers établissent la vérité de propositions dont on sait avec certitude qu'elles « sont seules à s'accorder avec ce qui apparaît[4] », au contraire, pour les réalités céleſtes « se présente une multiplicité de causes pour leur production, et d'assertions

1. Olivier Bloch compare également le pluralisme cyranien à ceux qu'Épicure et Descartes proposent au sein même de philosophies unitaires. Cf. Olivier Bloch, « Cyrano philosophant : dualités et pluralismes », *Lectures de Cyrano de Bergerac. Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 34-35.

2. Épicure, *Lettre à Pythoclès*, dans : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illuſtres*, X, 85. J'utilise la traduction de Jean-François Balaudé, proposée dans *Épicure, Lettres, maximes, sentences*, LGF, Paris, 1994.

3. *Idem*, 86.

4. *Ibid.*, 86.

relatives à leur être même, en accord avec les sensations[1] ». Si le cas des réalités célestes est spécifique, c'est que la façon dont elles se produisent, tout comme ce qu'elles produisent, ne peuvent pas être observés directement. Alors, à partir du moment où les explications s'accordent aux principes de la physique et aux apparences, il n'y a aucune raison d'en privilégier une au détriment des autres, et c'est pourquoi il faut toutes les maintenir. En ce cas, la certitude ne s'attache pas à une proposition en particulier, mais à ce que ces explications sont toutes possibles :

> Tout devient inébranlable pour tout ce que l'on résout entièrement selon le mode multiple en accord avec ce qui apparaît, lorsqu'on conserve, comme il convient, ce qu'à propos de ces réalités on énonce avec vraisemblance[2].

Maintenir une pluralité d'hypothèses, dans le cas où on ne peut trancher entre elles, est la seule façon de conserver ataraxie et certitude ferme. Au contraire,

> lorsqu'on admet une explication et qu'on rejette telle autre, qui se trouve être en un semblable accord avec ce qui apparaît, il est clair que l'on sort du domaine de l'étude de la nature, pour se précipiter dans le mythe[3].

Pour Épicure, la distinction entre les principes de la physique et la connaissance des réalités qui se produisent près de nous d'une part, et le cas des réalités célestes d'autre part, est essentielle. Le pluralisme des hypothèses s'inscrit au sein d'un système aux principes absolument certains, et l'explication de ce qui se produit près de nous n'admet aucun pluralisme. Il n'en reste pas moins qu'il est possible d'interpréter la position épicurienne en mettant l'accent sur ce pluralisme des hypothèses. En outre, il est également possible de transposer ce pluralisme au niveau des principes mêmes

1. *Ibid.*, 86.

2. *Ibid.*, 87.

3. *Ibid.*, 87.

de la physique. C'est en tout cas ce que fait Cyrano, en considérant que plusieurs physiques sont possibles, à partir du moment où elles concordent par leur matérialisme, quelle que soit la conception qu'elles proposent de la matière et de ses propriétés.

Descartes pour sa part, dans les *Principes de la philosophie*, introduit d'une autre façon un certain pluralisme au sein de son système, d'une part, parce que d'une même cause peuvent être déduits plusieurs effets, et d'autre part, parce qu'un même effet peut être produit de plusieurs façons.

Précisons. Descartes met en œuvre dans sa physique une démarche déductive qui, à partir de la détermination *a priori* de la nature de la matière, de la nature du mouvement et des lois de la nature, se propose de déduire l'ensemble des phénomènes du monde, tant célestes que terrestres. Or, d'une part, en appliquant les lois de la nature à la matière, une infinité de phénomènes peuvent être produits ; plus précisément, les lois de la nature sont « causes que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable[1] ». Si nous ne cherchons à étudier que certains d'entre eux, ceux du monde tel que nous le connaissons[2], il faut garder à l'esprit la pluralité des formes que la matière non seulement peut, mais doit prendre.

D'autre part, un même phénomène peut être produit de plusieurs façons, sans qu'il soit toujours possible de savoir de laquelle il a été produit[3]. Descartes considère alors que ce qui importe est de

1. René Descartes, *Principes de la philosophie*, III, 47, dans *Œuvres de Descartes*, éd. Par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation, Vrin, Paris, 1964-1974, t. IX-2, pp. 125-126 [édition citée par la suite AT, suivis du numéro de tome en chiffres romains et du numéro de page en chiffres arabes].

2. *Idem*, III, 4.

3. Cf. *Ibid.*, IV, 204 : « il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il

décrire un processus qui permette de produire le phénomène, que ce dernier ait été véritablement produit de cette façon ou non. Il peut même être souhaitable de décrire un processus dont on sait qu'il n'est pas celui qui a produit le phénomène, s'il nous donne une meilleure intelligence de celui-ci. Ainsi, Descartes, pour déduire les phénomènes du monde visible, tant célestes que terrestres, à partir de la matière et des lois du mouvement, fait un certain nombre de suppositions. Il admet que ce ne sont que des hypothèses, mais qu'elles n'en sont pas moins utiles :

> Je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité ; mais encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait si toutes les choses qui en seront déduites sont entièrement conformes aux expériences : car si cela se trouve elle ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie[1].

Il reconnaît également que certaines de ces suppositions sont fausses, mais il précise qu'elles le sont volontairement. En effet, alors qu'il considère que Dieu a créé le monde « dès le commencement » avec « toute la perfection qu'il devait avoir[2] », il lui semble plus utile pour la connaissance des phénomènes de supposer qu'il s'est formé à partir de la matière, de l'introduction du mouvement en son sein, et de la mise en mouvement des parties de la matière selon les lois de la nature :

> Comme on connaîtrait beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du paradis si on avait examiné comment les enfants

soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire. »

1. *Ibid.*, III, 44. Cf. également *Ibid.*, IV, 204 : « et je croirais avoir assez fait, si les causes que j'ai expliquées sont telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde, sans m'enquérir si c'est par elles ou par d'autres qu'ils sont produits. Même je crois qu'il est aussi utile pour la vie, de connaître des causes ainsi imaginées, que si on avait la connaissance des vraies ».

2. *Ibid.*, III, 45.

> se forment peu à peu au ventre des mères, et comment les plantes sortent de leurs semences, qui si on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés ; tout de même, nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles et fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres et la Terre, et enfin tout ce monde visible aurait pu être produit ainsi que de quelques semences (bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon), que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été[1].

Étant donné donc que plusieurs hypothèses sont possibles pour rendre compte de la production des phénomènes, le degré de certitude des explications proposées peut n'être pas absolu ; mais on en a au moins une certitude morale,

> c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses[2].

Descartes compare une telle certitude à celle qu'on a d'avoir trouvé le sens d'un chiffre (c'est-à-dire d'un message codé) si le message, lu à travers la clé qu'on a supposée, donne un texte qui a du sens[3]. Il considère même que le degré de certitude des

1. *Ibid.*, III, 45.

2. *Ibid.*, IV, 205.

3. *Ibid.*, IV, 205 : « Or, si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, et de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de ce traité, encore même qu'on s'imaginerait que je les ai supposées par hasard et sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre, lorsqu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre. »

explications qu'il a données est supérieur à celui qu'on a quand on pense avoir déchiffré un code,

> car le nombre des lettes de l'alphabet est beaucoup plus grand que celui des premières causes que j'ai supposées, et on n'a pas coutume de mettre tant de mots, ni même tant de lettres, dans un chiffre, que j'ai déduit de divers effets de ces causes[1].

Soulignons que Descartes considère tout de même qu'une certitude plus que morale, autrement dit une certitude absolue, s'étend

> à toutes les choses qui peuvent être démontrées, touchant [les] corps, par les principes de la mathématique ou par d'autres aussi évidents et certains ; au nombre desquelles il me semble que celles que j'ai écrites en ce traité doivent être reçues, au moins les principales et les plus générales.

Certitude absolue comparable à celle qui s'étend « à tout ce qui est démontré dans la mathématique[2] ». La solidité de cette certitude est garantie par Dieu :

> Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie[3].

Ainsi, le pluralisme de la physique cartésienne s'inscrit au sein d'un système unitaire dont la certitude est garantie métaphysiquement. Or, Cyrano met l'accent sur le pluralisme introduit par Descartes dans la façon dont les phénomènes ont pu être produits. Comme il le fait dans sa lecture d'Épicure, il retient les aspects pluralistes d'une philosophie unitaire. Il interprète également l'affirmation selon laquelle la matière doit prendre

1. *Ibid.*, IV, 205.

2. *Ibid.*, IV, 206.

3. *Ibid.*, IV, 206.

toutes les formes dont elle est capable comme la reconnaissance des infinies potentialités de la matière.

Il s'agit pour Cyrano, à travers un tel pluralisme, pour lequel plusieurs conceptions de la nature de la matière et de ses propriétés, comme des lois qui la régissent, sont possibles, de proposer une pensée non seulement non systématique, mais encore anti-systématique. Sans opposer un scepticisme à l'esprit de système, il construit une position matérialiste forte sans avoir besoin de privilégier une hypothèse matérialiste plutôt qu'une autre. En outre, Cyrano élabore un dialogue entre les différentes options qu'il envisage. Il ne se contente pas de les juxtaposer, mais invite son lecteur à les interroger à travers leur confrontation. Ce sont ainsi les discours des différents moments du récit, plus encore que les personnages, qui sont en dialogue les uns avec les autres. Et ces discours, loin de consister en une simple présentation de telle ou telle philosophie constituée, sont le lieu d'élaborations propres, où les matériaux de départ peuvent être tout autant discutés que transformés. En particulier, des thèses issues de systèmes non matérialistes peuvent être transformées en un sens matérialiste.

Une pluralité de conceptions de la matière et de ses propriétés

Dans *Les États et Empires de la Lune* et *du Soleil*, l'examen des différentes façons de concevoir la nature et les phénomènes qui s'y produisent est conduit, non à travers l'étude concrète des corps, mais à travers celle de la nature de la matière. Les différentes conceptions de la matière alors envisagées sont exposées à travers cinq dialogues. Le premier affirme que la matière est une, et que la diversité des êtres s'explique par les seules variations de densité. Dans le deuxième, on montre que les êtres ont une pluralité de principes matériels, qui sont conjointement présents en chaque être : « tout est dans tout ». Dans le troisième, un certain atomisme est professé. Dans le quatrième, un peuple solaire, qui peut prendre toutes les formes qu'il souhaite, explique toutes ses transformations

à partir du mouvement des parties de la matière qui le compose. Dans le dernier enfin, la conception cartésienne de la matière est débattue.

Le premier dialogue voit un personnage, l'Espagnol, défendre la thèse suivante : « qu'il y [a] du vide dans la nature, et que je ne [connais] point de matière au monde plus pesante l'une que l'autre[1] ».

Il faut comprendre les deux parties de la thèse énoncée par l'Espagnol comme un tout. Le fondement de la position défendue est qu'il n'y a qu'une seule matière, dont toutes les parties tendent également vers le centre de la Terre, chacune selon sa quantité. Pour expliquer la diversité des formes qu'elle prend, l'Espagnol fait entrer en jeu des variations de densité, ces variations ne pouvant elles-mêmes être produites que par l'introduction de plus ou moins de vide entre les parties de matière. De plus, c'est la matière elle-même qui prend une multitude de formes : le principe des transformations de la matière est immanent à la matière elle-même.

C'est à la conception aristotélicienne de la matière que l'Espagnol s'en prend ici, et la force de son discours tient d'abord à sa teneur réfutative[2]. Selon Aristote en effet, les êtres sensibles sont composés de matière et de forme, les deux étant inséparables, si ce n'est conceptuellement. La matière première, substrat de tous les êtres, est le concept limite d'une puissance entièrement indifférenciée, indéterminée, une pure potentialité, qui peut prendre toutes les formes possibles mais n'en a rigoureusement aucune. Ce sont les formes qui permettent de donner leurs caractéristiques aux êtres naturels. Dans l'étude des êtres sensibles, c'est donc une matière

1. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, dans : *Œuvres complètes*, *op. cit.*, I, p. 77.

2. Sur les fondements de la physique aristotélicienne, cf. F. De Gendt, P. Souffrin et alii, *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris, 1991.

toujours déjà informée que l'on appréhende, une matière en tant qu'elle est composée d'éléments premiers ayant chacun un aspect formel qui les rend connaissables, chacun se définissant par deux des qualités fondamentales (chaud ou froid, et sec ou humide). Ces éléments sont le feu (chaud et sec), l'air (chaud et humide), l'eau (froide et humide) et la terre (froide et sèche)[1]. Pour l'Espagnol au contraire, il faut remonter, des quatre éléments, à une matière première qui, contrairement à celle d'Aristote, n'est pas pure puissance en attente de la forme, mais principe autosuffisant de tout ce qui est. La pertinence du couple de la matière et de la forme n'a ainsi plus lieu d'être. La matière peut prendre toutes les configurations possibles, non pas en ce qu'elle est en attente de la forme, mais en tant qu'elle a la puissance de le faire par elle-même, sans avoir besoin d'être informée. La notion de puissance est par là même transformée : alors que pour Aristote l'être le plus parfait est un être achevé, et que l'existence d'une potentialité non actualisée est le signe d'un inachèvement, ici la puissance de la matière devient le signe de sa complétude.

Cette physique s'oppose corrélativement au plénisme aristotélicien. Même si la démonstration reprend des arguments atomistes en faveur de l'existence du vide, ils s'inscrivent dans le cadre d'une physique qui n'est pas du tout atomiste. En outre, l'argumentation ne tient pas compte du renouvellement que le débat sur l'existence du vide connaît au XVII[e] siècle.

L'Espagnol s'exprime dans un langage très imagé, ce qui rend l'interprétation difficile, dans la mesure où il est malaisé de déterminer avec précision où s'arrête la théorie et où commence la métaphore. Il développe principalement l'image d'une matière dont les parties sont régies par l'amour et la haine, l'appétit et le combat, en se plaisant au vocabulaire du combat militaire. Il semble

1. Sur la définition aristotélicienne de la matière, cf. Pierre Pellegrin, article « matière » dans *Le vocabulaire d'Aristote*, Ellipses, Paris, 2001, pp. 37-38.

que ces images remplacent une théorie qui expliquerait comment les parties de la matière se densifient et se raréfient pour former la diversité des êtres. Mais ces images se veulent des comparaisons parlantes, permettant au lecteur de se représenter de façon vivante les transformations de la matière et les relations entre les corps. Si on les considère seulement comme des images, on se rend compte qu'elles renvoient à une physique déjà quantitative, et non pas à une conception de la nature où la matière serait conduite par des sentiments d'amour et de haine. Si les lecteurs d'aujourd'hui sont le plus souvent gênés par le caractère très imagé de son expression, il est pourtant destiné à rendre le propos plus accessible à un public non scientifique.

L'Espagnol ne se contente pas cependant de ce premier discours. Il en développe un second, qui pose les principes d'une seconde physique, en affirmant que tous les êtres sont chacun formés d'une certaine combinaison des quatre mêmes principes matériels :

> Il faut donc que vous sachiez […] que tout est en tout, c'est-à-dire que dans l'eau, par exemple, il y a du feu ; dedans le feu, de l'eau ; dedans l'air, de la terre, et dedans la terre, de l'air[1]. […] Mais passons des corps simples aux composés : ils me fourniront des sujets beaucoup plus fréquents pour montrer que toutes choses sont en toutes choses. Non point qu'elles se changent les unes aux autres, comme le gazouillent vos péripatéticiens ; car je veux soutenir à leur barbe que les principes se mêlent, se séparent et se remêlent derechef, en telle sorte que ce qui a une fois été fait eau par le sage Créateur du monde le sera toujours[2]. […] De cette façon, dans un homme il y a tout ce qu'il faut pour composer un arbre. De cette façon, dans un arbre il y a tout ce qu'il faut pour composer un homme. Enfin, de cette façon,

1. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, dans : *Œuvres complètes*, *op. cit.*, I, p. 83.

2. *Idem,* pp. 84-85.

> toutes choses se rencontrent en toutes choses, mais il nous manque un Prométhée pour faire cet extrait[1].

En tant qu'ils sont les constituants de toutes choses, ces principes sont éternels et immuables. La génération et la corruption des êtres ne sont que le résultat des changements dans la façon dont ces éléments se combinent, se mélangent ou se séparent. En tant qu'ils sont présents ensemble en chaque être naturel, n'importe quel être peut être formé à partir de n'importe quel être. Aux antipodes de la recherche des régularités des lois de la nature, l'Espagnol souligne qu'au sein même de la nature tout est possible. Si la seule combinaison des mêmes principes matériels peut former une pierre comme un arbre ou un homme, alors celui qui connaîtrait la composition adéquate des mélanges et la façon de les produire pourrait former à son tour n'importe quel être à partir de n'importe quel être, inerte comme vivant. À la puissance de la matière correspond celle de celui qui saurait la manier, mais cette fascination pour le travail du chimiste se double d'une reconnaissance du fait que personne ne possède effectivement un tel savoir.

Comme la première physique proposée par l'Espagnol, cette seconde se présente d'abord comme anti-aristotélicienne, et on ne peut en comprendre les termes ni les enjeux en dehors de cette dimension polémique. Il s'agit ici de s'opposer à la façon dont Aristote conçoit les quatre éléments de la terre, de l'eau, de l'air et du feu, en proposant une nouvelle conception de ces composants élémentaires. Critique de la conception aristotélicienne de la matière, éternité et immuabilité d'une matière unique ou de plusieurs principes matériels sous les changements incessants des êtres qu'ils forment, autosuffisance de la matière, insistance sur l'infinité des potentialités d'un même matériau : les deux physiques proposées par l'Espagnol, malgré leurs différences, conduisent ainsi aux mêmes conclusions générales. Les deux exposés se

1. *Ibid.*, p. 87.

caractérisent d'ailleurs par le niveau de généralité du propos : de grands principes sont posés, mais les modalités des processus matériels ne sont guère envisagées avec précision. C'est le revers de la puissance évocatrice du mode d'expression très imagé de l'Espagnol.

Le troisième discours proposant une conception de la matière est exposé par un des deux professeurs d'académie rencontrés sur la Lune par le narrateur. Le professeur expose alors à ce dernier les principes d'une physique inspirée de l'atomisme antique. Or, le discours du second professeur, tout en suivant l'ordre d'exposition du *De rerum natura* de Lucrèce[1], n'en respecte pas toujours la lettre[2]. En outre, l'intérêt de Cyrano pour l'atomisme n'est pas simple regard vers le passé, mais prise en compte du mouvement de renouvellement de l'atomisme conduit par certains novateurs comme Galilée[3] et Gassendi[4].

Il est important de remarquer que cet atomisme intervient dans le contexte d'une polémique contre l'existence de Dieu, ou tout

1. Pour une étude de la physique atomiste de Lucrèce, cf. Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Éditions de Minuit, Paris, 1977.

2. Pour une autre lecture de cet exposé atomiste et de l'atomisme dans les romans cyraniens, cf. Amalia Perfetti, « L'hypothèse atomistique dans L'Autre Monde de Cyrano de Bergerac », *Revue d'histoire des sciences* 55 (2002), pp. 215-238.

3. Galileo Galilei, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles, traduction de Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), introd., trad., notes et index par Maurice Clavelin, nouvelle édition corrigée et augmentée, PUF, Epiméthée, Paris, 1995.

4. Pierre Gassendi, *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de Vita, Moribus Placitisque Epicuri*, Lyon, 1649 ; *Syntagma philosophicum*, « De Rebus Naturae Universe », livre III : « De Materiali Principio sive materia prima rerum », dans : *Opera Omnia*, L. Anisson et I. B. Devenet, Lyon, 1658, t. I, pp. 229-238.

du moins contre la nécessité de faire intervenir un Dieu créateur et ordonnateur pour comprendre l'existence et l'organisation de l'univers. Le sujet du discours s'annonce ainsi comme « l'explication de l'origine éternelle du monde[1] ». Après le rejet de l'idée de création, effectuée grâce à la transformation du principe épicurien selon lequel « rien ne naît de rien », l'idée d'une raison ordonnatrice est réfutée, à travers la thèse d'une auto-organisation de la matière par le simple jeu des rencontres des atomes en mouvement et de leurs combinaisons.

La physique du second professeur d'académie se propose alors d'expliquer l'arrangement du monde par le hasard des rencontres d'atomes infra-visibles, solides, indivisibles et éternels. La diversité des atomes et de leurs combinaisons permet de rendre compte de tout ce qui est. Les atomes se distinguent par leurs *figures*, dont découlent les propriétés des corps composés. Le mouvement des atomes lui-même n'est que l'effet de leur forme. Il est donc saisi d'emblée dans sa diversité, étant donné celle des formes d'atomes. Le repos se voit alors attribuer le même statut que le mouvement : c'est une action parmi d'autres, découlant d'une forme particulière d'atome. Pour expliquer la façon dont la matière *agit*, il n'est donc pas besoin de lui attribuer une force interne : ses actions ne sont que les effets de ses configurations.

Or, dans cet exposé « atomiste », ce qui brille par son absence, c'est le vide. Chez les épicuriens pourtant, l'infinité du Tout est formée de la somme de l'infinité de la matière *et* de l'infinité du vide. Pour l'épicurisme, la conception atomistique de la matière va de pair avec l'existence du vide physique :

1. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires de la Lune*, dans : *Œuvres complètes, op. cit.*, I, p. 119. Pour inciter le second professeur à faire le discours promis, le narrateur l'invite à « expliquer cette origine éternelle du monde, dont tantôt vous nous faisiez fête. » (*Idem*, p. 122).

> La nature entière, donc, telle qu'en soi-même, eſt formée de ces deux choses, les corps et le vide où ils sont placés et se meuvent diversement. […] Autrement il n'eſt rien, rien que l'on puisse dire différent de tout corps et sans rapport avec le vide, rien qui semble révéler une troisième nature[1].

Tout se ramène au *corporel* que sont les atomes – ce qui possède une grandeur, ce qui eſt sensible au toucher, ce qui agit ou subit l'action d'autres agents – et à l'*incorporel* qu'eſt le vide – ce qui eſt intangible et se laisse traverser partout, ce qui laisse en soi les choses exiſter et se faire, ce qui fournit un lieu : « Car sous les divers noms, tout se réfère à ces deux choses, comme propriété ou événement[2] ». Au contraire, la physique du professeur sélénien ne nous dit rien du vide, ni qu'il exiſte, ni qu'il n'exiſte pas ; elle ne considère pas comme importante la complémentarité des atomes et du vide pourtant essentielle à l'épicurisme. L'atomisme lui sert à expliquer la formation des êtres à partir du hasard des rencontres de corpuscules en mouvement.

Contrairement aux principes des deux physiques exposées par l'Espagnol, ceux de l'atomisme du second professeur sont mis en œuvre, au sein même de son discours, puis à d'autres moments du récit, pour rendre compte de façon précise et développée de ce qui exiſte et se produit dans la nature : la formation des mondes, la nature de l'âme, le mécanisme de la pensée, etc. On n'en reſte pas au niveau de l'exposition générale des principes, et leur puissance explicative eſt concrètement éprouvée.

Une quatrième conception de la matière est proposée à l'occasion de l'arrivée du narrateur sur le Soleil. Ce dernier y fait la rencontre d'un peuple d'animaux qui peut prendre toutes les formes qu'il souhaite. Il assiſte à certaines de ces transformations, puis

1. Lucrèce, *De rerum natura*, I, 418-458. J'utilise l'édition suivante : *Lucrèce, De la nature. De rerum natura*, traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin, GF Flammarion, Paris, 1997.

2. *Idem,* I, 449-450.

le principe lui en est expliqué : c'est par la mise en mouvement de ses parties que la matière change de configuration, et peut ainsi former la diversité des êtres.

Formulé ainsi, un tel principe peut être rapproché de la physique de Descartes. En effet, pour Descartes, la variété de la matière, la diversité de toutes ses formes, ne provient que du seul mouvement :

> Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous la connaissons par cela seul qu'elle est étendue ; pour ce que toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle, se rapportent à ce qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties, et qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties. Car, encore que nous puissions feindre, de la pensée, des divisions en cette matière, néanmoins il est constant que notre pensée n'a pas le pouvoir d'y rien changer, et que toute la diversité des formes qui s'y rencontrent dépend du mouvement local[1].

Pour Descartes, ce principe repose donc sur l'identification de la matière à l'extension :

> La nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur[2].

Aucun changement ne provient plus de la nature du corps, et tout changement correspond à un mouvement local. Nous sommes à l'opposé de la conception aristotélicienne du changement, qui

1. René Descartes, *Principes*, II, 23, AT IX-2, 75. Cf. également *Le Monde*, VI, AT XI, 34 : « Toute la distinction qu'il [Dieu] y met [dans les parties de la matière] consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne ».

2. René Descartes, *Principes*, II, 4, AT IX-2, 65. Cette définition a été établie dans la première partie des *Principes*. Cf. *Idem*, I 53, I 69 et I 23.

le conçoit toujours comme provenant de la nature du corps, et ne fait du changement de lieu qu'un cas particulier. Si dans l'épisode des transformations du peuple solaire la variété de la matière ne provient également que du seul mouvement, on peut donc faire l'hypothèse qu'un tel principe se rattacherait à une conception de la matière comme substance étendue, même si cette dernière n'est jamais explicitement définie comme telle. On y trouve en tout cas le même rejet de la conception qualitative du changement. Il n'en reste pas moins que les autres propriétés de la matière, que Descartes déduit également de son identification à l'extension, c'est-à-dire le fait que la matière soit continue (II, 20), indéfiniment étendue (II, 21) et homogène (II, 22), ne sont pas présentes dans ce passage du texte de Cyrano.

En outre – et ceci est sans doute encore plus important à souligner – il ne nous est rien dit de la nature du mouvement, ni de ses lois. Nous en restons à l'énoncé d'un principe général. L'affirmation du mouvement comme principe des transformations de la matière ne conduit pas à la recherche de lois du mouvement. L'accent est mis sur la richesse des configurations possibles, et non sur les limites dans lesquelles elles peuvent se produire. Nous retrouvons ici l'idée que tout est possible à la matière, que tout peut se métamorphoser en tout, et non que ces transformations doivent être soumises à des lois.

La question de l'individuation des corps est posée à partir de la mise en scène de leurs variations. C'est selon les mouvements que les parties de la matière se distinguent, et que les frontières entre les êtres s'établissent mais aussi se modifient. C'est ainsi en tournant ensemble que les individus du peuple solaire se réunissent pour former un seul corps. De même, pour Descartes, la distinction des parties de la matière est une distinction due au mouvement des parties. C'est le mouvement qui, séparant les parties de la matière, conduit à leur pluralité, et détermine en fait les substances matérielles :

> Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoiqu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements[1].

En revanche, la multiplicité des substances individuelles n'affecte pas l'unicité de la matière[2].

Soulignons que, pour Descartes, la matière n'est pas par elle-même en mouvement. Il faut au contraire introduire le mouvement dans la matière. Au même titre que la matière, le mouvement est créé et conservé dans une quantité toujours égale[3]. Au contraire, dans l'épisode des transformations du peuple solaire, nous ne savons pas si le mouvement est inhérent à la matière où s'il y est introduit. On sait seulement qu'il y a de la matière en mouvement.

Enfin, ce qui est totalement étranger à la physique de Descartes, le peuple solaire montre que, dans certaines conditions, l'imagination est capable de provoquer ces transformations de la matière. En effet, pour expliquer au narrateur les métamorphoses auxquelles il a assisté, le roi du petit peuple, non seulement lui fournit le principe explicatif général selon lequel les transformations arrivent par le mouvement, mais encore le principe particulier qui explique que ce peuple puisse lui-même mettre en branle sa matière et ainsi se transformer à sa guise :

> Il faut que tu saches qu'étant nés habitants de la partie claire de ce grand monde, où le principe de la matière est d'être en action, nous devons avoir l'imagination beaucoup plus active que ceux des régions opaques, et la substance du corps aussi beaucoup plus déliée. Or cela supposé, il est infaillible que notre imagination ne rencontrant aucun obstacle dans la matière qui nous compose, elle l'arrange comme elle veut, et devenue maîtresse de toute notre masse, elle la fait passer,

1. *Ibid.*, II, 25.

2. Cf. Vincent Carraud et Frédéric De Buzon, *Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement*, PUF, Paris, 1994, pp. 77-78.

3. René Descartes, *Principes*, II, 36.

> en remuant toutes ses particules, dans l'ordre nécessaire à constituer en grand cette chose qu'elle avait formée en petit. […] Vous autres hommes ne pouvez pas les mêmes choses, à cause de la pesanteur de votre masse, et de la froideur de votre imagination[1].

Dans ce quatrième exposé, le statut de l'activité de la matière demeure ainsi mal déterminé. La matière est-elle par elle-même en mouvement ? Comment comprendre que l'activité de l'imagination ne soit qu'une des modalités de l'activité de la matière ? Quelle place faire en outre au désir de transformer la configuration prise par la matière ? Ces questions demeurent.

Si l'épisode des transformations d'un peuple solaire interroge déjà la physique cartésienne, un autre passage des romans en traite plus explicitement, à travers un dialogue entre un personnage nommé Campanella et le narrateur au sujet des *Principes de la Philosophie* de Descartes. Si la question générale du statut du contenu de la physique est d'abord posée, la discussion se concentre ensuite sur la conception cartésienne de la matière, à travers le rejet du vide et la divisibilité indéfinie de la matière qui en sont corrélatifs.

En effet, l'angle d'attaque choisi par le narrateur consiste à affirmer que Descartes n'aurait pas dû poser au principe des êtres une matière continue, mais au contraire des atomes :

> Mais, lui dis-je, il me semble que ce philosophe a toujours impugné[2] le vide ; et cependant, quoiqu'il fût épicurien, afin d'avoir l'honneur de donner un principe aux principes d'Épicure, c'est-à-dire aux atomes, il a établi pour commencement des choses un chaos de matière tout à fait solide, que Dieu divisa en un nombre innombrable de petits carreaux, à chacun desquels il imprima des mouvements opposés. Or il veut que ces cubes, en se froissant l'un contre l'autre, se soient

1. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil* dans : *Œuvres complètes, op. cit.*, I, pp. 245-246.

2. Impugner : « contester une doctrine, un sentiment » (Furetière) [d'après l'annotation de Madeleine Alcover].

> égrugés[1] en parcelles de toutes sortes de figures. Mais comment peut-il concevoir que ces pièces carrées aient commencé de tourner séparément, sans avouer qu'il s'est fait du vide entre leurs angles ? Ne s'en rencontrait-il pas nécessairement dans les espaces que les angles de ces carreaux étaient contraints d'abandonner pour se mouvoir ? Et puis ces carreaux qui n'occupaient qu'une certaine étendue, avant que de tourner, peuvent-ils s'être mus en cercle, qu'ils n'en aient occupé dans leur circonférence encore une fois autant ? La géométrie nous enseigne que cela ne se peut : donc la moitié de cet espace a dû nécessairement demeurer vide, puisqu'il n'y avait point encore d'atomes pour la remplir[2].

Ainsi, selon le narrateur, la façon dont Descartes décrit la formation progressive de notre monde à partir de la division d'une matière continue en parties égales[3], de la mise en mouvement de ces parties, et de l'application des lois du mouvement à la matière[4], se heurte à l'impossibilité du mouvement dans le plein. Cette reprise d'un argument vacuiste traditionnel[5] se veut appliquée à une physique géométrique : la force de l'argument doit provenir du fait même qu'il est géométrique, qu'il se propose réfuter Descartes selon sa conception géométrique de la physique. Cependant, en considérant que la figure du cube n'est pas modifiée par sa rotation, le narrateur suppose une solidité du cube, alors même que pour Descartes, les cubes dans lesquels la matière est d'abord divisée ne demeurent pas des cubes, mais prennent une

1. Égruger : casser menu [d'après l'annotation de Madeleine Alcover].

2. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil* dans : *Œuvres complètes, op. cit.*, I, p. 314.

3. Des cubes, nommés ici par le narrateur « carreaux ».

4. Cf. René Descartes, *Principes*, III, 46 et sqq.

5. Cet argument consiste plus précisément à considérer que, dans le plein, aucun mouvement ne pourrait commencer, ce qui invalide la thèse selon laquelle le mouvement dans le plein consiste à ce que les corps prennent la place les uns des autres.

nouvelle configuration : d'une part celle de la sphère inscrite dans le cube, et d'autre part celle de très petites parties de la matière qui proviennent de la division des angles des cubes qui ont été rognés lors de leur mise en mouvement. Alors que pour Descartes l'espace et la substance étendue se confondent, pour le narrateur, ils restent distincts, et les parties de la matière doivent se mouvoir dans le vide.

Le personnage de Campanella, qui se fait ici sectateur de Descartes, répond en revenant à la façon dont Descartes établit la divisibilité indéfinie de la matière, c'est-à-dire en la déduisant de la nature de la matière[1]. Descartes en effet commence par établir que :

> la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur[2]

puis il en déduit plusieurs propriétés de la matière, qui ne sont que des conséquences de l'idée d'extension. La continuité de la matière est la première de ces propriétés :

> il ne peut y avoir d'atomes, c'est-à-dire de petits corps indivisibles, parce que, si petites que soient les parties de la matière, elles sont toujours étendues, et peuvent donc toujours être divisées en plusieurs parties plus petites[3].

1. Cf. Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et Empires du Soleil* dans : *Œuvres complètes, op. cit.*, I, p. 317 : « quoique cela [la divisibilité à l'infini de la matière] ne puisse tomber sous les sens, nous ne laissons pas de concevoir que cela se fait par la connaissance que nous avons de la matière ; et nous ne devons pas, dit-il, hésiter à déterminer notre jugement sur les choses que nous concevons ».

2. René Descartes, *Principes*, II, 4.

3. *Idem*, II, 20. Ainsi, il est de la nature de la matière d'être indéfiniment divisible, même si de fait elle n'est pas infiniment divisée, et même si, de fait, certaines parties de la matière ne peuvent être divisées par

Il est notable que cette discussion sur la physique cartésienne mette totalement de côté ce qui fait le caractère propre de la géométrisation de la physique par Descartes : l'établissement des lois du mouvement. Or la conception cartésienne de la matière comme extension est indissociable du fait que sa physique soit une science du mouvement. Les lois de la nature que pose Descartes sont d'ailleurs uniquement les lois du mouvement. Nous pouvons peut-être rattacher cette absence notable à ce que Cyrano ne met pas en avant que la nature peut avoir des lois immuables, préférant souligner l'aléatoire des combinaisons et des rencontres des éléments matériels. Ce qui compte pour Cyrano, c'est que la matière soit capable de tout, et non qu'elle soit régie par des lois.

Le dialogue insiste sur deux des points d'opposition entre Descartes et les atomistes : la divisibilité indéfinie de la matière et le rejet du vide. Descartes souligne lui-même à la fin des *Principes* que ces deux thèses font partie de ce qui distingue sa philosophie de celle de Démocrite[1]. La conception cartésienne de la matière

aucune force naturelle. Cf. la suite du même article : « Car, de ce que nous connaissons clairement et distinctement qu'une chose peut être divisée, nous devons juger qu'elle est divisible, parce que, si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous en avons. Et quand même nous supposerions que Dieu eût réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême, qu'elle ne peut être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand Dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il avait de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminue sa toute-puissance [...]. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde, peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature ».

1. *Ibid.*, IV, 202, AT IX-2, 320 : [sa philosophie] « a été rejetée, premièrement, à cause qu'elle supposait que ces petits corps étaient indivisibles : ce que je rejette aussi entièrement. Puis, à cause qu'il imaginait du vide entre eux, et je démontre qu'il est impossible qu'il y en

s'oppose ainsi fortement à celle des atomistes, et si Descartes a pris soin de s'en démarquer, ce n'est pas seulement par prudence. L'unicité et la continuité de la matière cartésienne s'opposent sans conteste à la multiplicité et à l'indivisibilité des premiers principes atomistes. Alors, en suggérant que Descartes était au fond épicurien, le narrateur ne dit pas que les corpuscules cartésiens sont comme les atomes. Ce qu'il suggère par contre, c'est que la façon dont l'explication physique se conduit dans un cas comme dans l'autre est comparable, dans la mesure où on ne fait appel qu'aux figures, grandeurs et mouvements de corpuscules.

En effet, Descartes comme les atomistes expliquent les phénomènes à partir de la considération des figures, grandeurs et mouvements de petits corps infra sensibles. Même Descartes le reconnaît et va jusqu'à le revendiquer[1]. On peut également considérer que le narrateur suggère que les explications cartésiennes seraient plus claires s'il admettait des corps premiers indivisibles et du vide. En outre, il faut souligner que, si cartésianisme et atomisme s'opposent quant à la conception de la matière, ils possèdent des points d'affinité sur d'autres plans. Daniel Garber, dans son étude de la physique cartésienne, a ainsi proposé un bon résumé de ces points de convergence[2] : (1) l'univers est sans limite de grandeur et il contient un nombre largement indéfini de

ait ». En outre, une troisième différence oppose Descartes et les atomistes, mais elle n'est pas soulignée dans le dialogue entre le personnage de Campanella et le narrateur. Ce troisième point d'opposition consiste en ce que Descartes rejette l'attribution de la pesanteur au corps pris en lui-même, et ne la comprend que comme dépendant d'un certain *rapport* entre les corps. Cf. *Ibid.*, IV, 202.

1. *Ibid.*,, IV, 202, AT IX-2, 320. C'est moi qui souligne.

2. Daniel Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, traduit de l'américain par Stéphane Bornhausen, PUF, Épiméthée, Paris, 1999, p. 190.

mondes, de soleils et de planètes à peu près comme chez nous[1] ; (2) toutes les configurations possibles de la matière naissent à un moment ou à un autre[2] ; (3) l'état présent du monde, non seulement le Soleil, la Terre et les planètes, mais également les plantes, les animaux et les corps humains, ont évolué à partir d'un chaos initial d'une façon purement naturelle[3] ; (4) les causes finales sont expulsées de la physique[4]. Il est d'autant plus intéressant pour notre étude de constater que ces points communs font partie des thèses fortes de Cyrano, des thèses pour lesquelles ne demeure aucune pluralité de conceptions.

Le narrateur dialogue ainsi tout au long des deux romans avec plusieurs personnages qui chacun lui exposent une ou plusieurs conceptions de l'essence de la matière : une matière unique ou une pluralité de principes matériels, une matière continue ou discontinue. Il ne faut pas hiérarchiser ces conceptions, ni en privilégier une aux dépends des autres. Chacune a sa cohérence propre, chacune permet de développer une explication vraisemblable des phénomènes, et c'est ce qui importe.

Cette matière est « active », mais ce terme conserve une certaine indétermination. Dans les discours de l'Espagnol, si la matière semble être animée des forces de l'amour et de la haine, c'est seulement de façon métaphorique, et aucun concept ne vient

1. Sur l'infinité de l'univers, cf. René Descartes, *Principes* II, 21. Cf. Épicure, *Lettre à Hérodote*, X 41-42. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, I 958 et sqq. Sur la multiplicité des étoiles et des systèmes planétaires, cf. René Descartes, *Principes*, III, 54, 65 et sqq. Cf. Épicure, *Lettre à Hérodote*, X 45. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, II 1048 et sqq.

2. Cf. René Descartes, *Principes*, III 47. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, V 416 et sqq.

3. Cf. René Descartes, *Principes*, III 47. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, V 416 et sqq.

4. Cf. René Descartes, *Principes*, I 28. Cf. Épicure, *Lettre à Hérodote*, X 81. Cf. Lucrèce, *De rerum natura*, IV 823 et sqq.

remplacer ces métaphores. Dans les autres dialogues, le terme d'« action » est synonyme de « mouvement », et le mouvement défini comme déplacement. Cependant, la question de la cause du mouvement n'est pas examinée en tant que telle. L'ambiguïté demeure la plus grande dans le cas des transformations du peuple solaire : si elles sont dites toutes arriver « par le mouvement », elles sont également l'effet de la volonté des membres de ce peuple et en dernière instance de son roi. Est-ce à dire que la matière, pour être active, doit être en quelque façon douée de volonté ? Ou cela signifie-t-il seulement que les membres du peuple solaire ne font que se servir de leur connaissance d'un mécanisme qui n'a pas besoin de l'impulsion d'une volonté pour se produire ? Dans le discours atomiste du Professeur sélénien, on sait seulement que le mouvement des atomes dépend de leurs configurations propres, mais rien n'est dit de l'origine du mouvement. Enfin, dans le discours cartésien du personnage de Campanella, la thèse selon laquelle Dieu est cause première du mouvement est avancée, mais la façon dont le mouvement, une fois introduit dans la matière, se conserve et se transmet, n'est pas du tout examinée.

Le fait que ces discours sur la matière concernent la détermination de la nature de cette dernière semble s'opposer à une démarche qui chercherait à étudier les relations entre les phénomènes en renonçant à atteindre l'essence des choses. Cependant, le fait que les conceptions de la nature de la matière soient multiples modifie la perspective : si c'est à partir de la nature de la matière qu'on explique les phénomènes, il n'en reste pas moins que l'efficacité explicative prime sur la connaissance de l'essence.

Par son pluralisme, le matérialisme de Cyrano ne prétend à aucune certitude absolue. En ce sens, il est relativiste. Cependant, il n'en est pas moins combatif. Si plusieurs positions matérialistes sont possibles, ce qui compte est justement qu'elles soient possibles, et qu'en posant la matérialité de tout ce qui est, cela suffise à tout expliquer.

> Vous feuilletez possible tous les crimes dont vous êtes capable, et sur cela vous concluez que je suis athée ? Mais Père écervelé ! Me croyez-vous si stupide de me figurer que le monde soit né comme un champignon ; que les astres aient pris feu et se soient arrangés par hasard ; qu'une matière morte, de telle, ou telle façon disposée, ait pu faire raisonner un homme, sentir une bête, végéter un arbre ?[1]

À cette question, posée ironiquement par Cyrano à son adversaire dans la lettre *Contre un jésuite assassin et médisant*, toute l'œuvre de Cyrano répond fermement : « oui » !

Alexandra Torero-Ibad
Titulaire d'une bourse de recherche postdoctorale du gouvernement du Canada
Chaire Unesco de philosophie au Canada



1. Savinien Cyrano de Bergerac, « Contre un Jésuite assassin et médisant », lettre inédite du manuscrit 4557 [Bibliothèque Nationale de France, Fonds Fr., Nouv. acq. n° 4557], dans : *Œuvres complètes*, *op. cit.*, II, p. 286.

Page laissée blanche intentionnellement

CHAPITRE 3
VÉRITÉ ET CROYANCE CHEZ SPINOZA : LES DEUX VOIES DU SALUT

Au temps des croisades, les règles de répression des hérétiques pouvaient servir les intérêts politiques lorsqu'il s'agissait d'étendre sa puissance sous couvert de religion. Un fait important s'est produit en Europe depuis la Réforme : le phénomène de l'hérésie éclate désormais à l'intérieur du pays. Depuis l'augmentation considérable de lecteurs de la Sainte Écriture qu'a engendrée l'arrivée de l'imprimerie, l'expansion du savoir théologique a ébranlé l'orthodoxie catholique. L'intolérance est alors devenue une réaction offensive contre le pluralisme religieux dans l'État.

Le 24 août 1572, le carillon de l'Église donne le signal du massacre des Huguenots à Paris. Hommes, femmes et enfants seront traqués jusque dans leurs lits et sauvagement assassinés. La tentative d'extermination des fidèles à l'Église selon Calvin s'étendra à tout le pays et fera 30 000 victimes. Ce jour malheureux est le symbole par excellence du débordement de haine théologique. L'histoire de l'intolérance en Europe est remplie d'événements d'une cruauté exceptionnelle, mais ce massacre de la Saint-Barthélemy revêt un caractère inexplicable. Cette fois, l'intolérance religieuse est sortie de son cadre politique habituel. La population a voulu faire elle-même sa loi. À quoi pensaient donc ces hommes en tuant leurs compatriotes ? Comment justifier de tels actes de

cruauté ? Force est de constater que l'intolérance était bien étendue dans les mœurs. Il y a lieu de retracer ses origines culturelles.

Parallèlement à la propagande intolérante, la résignation à la diversité des croyances a nourri l'idée de tolérance. Toutefois, cette idée n'a jamais été pleinement valorisée dans la tradition religieuse. Elle a toujours été conçue comme un compromis. Entre partisans de la tolérance et de l'intolérance, une position commune existe : les deux camps s'entendent sur le fait que l'unité des croyances religieuses serait idéale. On pourrait résumer la problématique traditionnelle de la tolérance religieuse en posant cette question : *l'autorité politique devrait-elle contraindre les pauvres hérétiques à entrer dans la vraie religion ou tolérer le problème de la différence ?* La question est chargée de présupposés. Voyons si nous pouvons nous appuyer sur Spinoza pour y répondre.

FONDEMENTS DE L'IDÉE DE TOLÉRANCE DANS LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE

Les fondements de l'intolérance

Depuis Saint Augustin jusqu'à l'Édit de Fontainebleau de 1685, de nombreux représentants de l'Église catholique ont élaboré des arguments pour justifier leur lutte contre l'hérésie. Ces théoriciens de l'intolérance religieuse s'appuient sur une lourde prétention épistémologique : il ne peut y avoir qu'une seule vraie religion, c'est-à-dire la leur. Ils font ensuite le raisonnement suivant : tous les hérétiques seront inévitablement damnés. Le devoir moral commande donc d'employer tous les moyens pour répandre la vérité salvatrice.

Ce raisonnement théologique présuppose qu'une autorité peut légitimement juger des moyens efficaces pour imprimer la vérité dans le cœur des infidèles. Il s'appuie également sur une certaine conception de la nature humaine : après la chute originelle, l'homme est un être imparfait autant sur le plan moral qu'intellectuel ; l'homme étant souillé par le péché d'Adam, sa

seule voie vers le salut se trouve dans la grâce divine. C'est pourquoi certains théoriciens de l'intolérance, comme Saint Augustin et Bossuet, font de la propension à l'hérésie une sorte de qualité naturelle[1]. C'est parce qu'il a voulu goûter aux plaisirs de la chair que l'homme est attiré par l'erreur, ce qui l'entraîne à commettre le péché. En raison de sa chute, la nature humaine perd un trait intrinsèque. L'homme est dépossédé de sa clairvoyance morale, ce qui le dépouille du même coup de sa prédisposition à la vie éternelle. De plus, cette chute est universelle : elle affecte la totalité de l'espèce humaine. L'homme a donc absolument besoin du secours de Dieu : depuis qu'Adam a croqué la pomme, l'homme a perdu la faculté d'obtenir son salut par ses propres moyens.

La doctrine de l'intolérance éducative

Saint Augustin (354-430), qui a largement contribué à cette interprétation de la faute adamique, est l'autorité par excellence en matière de défense de la sainte violence. Les *Lettres* d'Augustin ont d'ailleurs été rééditées en 1685 à l'occasion de la Révocation de l'Édit de Nantes. Ces Lettres justifient l'usage de la force pour ramener à la foi catholique les Donatistes, une communauté religieuse d'Afrique du Nord qui avait rompu le lien avec Rome. La justification augustinienne contient essentiellement deux éléments théoriques qui viennent compléter un argument d'autorité biblique.

L'évêque d'Hippone distingue premièrement la persécution juste de la persécution injuste selon l'intention de celui qui fait l'usage de la force pour convertir[2]. La violence est légitime lorsque l'intention est charitable. Il ajoute ensuite à cette thèse une justification indirecte. Les Donatistes forcent les consciences

1. Cf. Harris, Ian. 2002. « Tolérance, Église et État chez Locke ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 175-218. Paris.

2. Augustin. 1737. « Lettre 185 ». In *Lettres de Saint Augustin Traduites en François sur l'édition nouvelle des P.P. Bénédictins de la Congrégation de S. Mau*r, 4e édition, Le Mercier, p. 105-176. Paris.

des Catholiques en Afrique dans leurs tentatives de conversion. L'Église catholique a donc le devoir de convertir ces Donatistes pour protéger leurs victimes de l'erreur. Selon Saint Augustin, il ne s'agit pas d'appliquer la loi du talion, mais de protéger la liberté et le salut des Catholiques[1].

Augustin justifie le recours à l'intolérance par un passage du Nouveau Testament (Luc, XIV, 23) qui deviendra célèbre et à propos duquel Pierre Bayle fera un long commentaire qui sera publié en quatre parties[2]. Dans ce passage, Luc rapporte une parabole racontée par Jésus durant un repas :

> Un homme offrit un grand repas auquel il invita beaucoup de monde. À l'heure du repas, il envoya son serviteur dire aux invités : « Venez, car c'est prêt maintenant ». Mais tous, l'un après l'autre, se mirent à s'excuser. Le premier dit au serviteur : « J'ai acheté un champ et il faut que j'aille le voir ; je te prie de m'excuser. » Un autre lui dit : « J'ai acheté cinq paires de bœufs et je vais les essayer ; je te prie de m'excuser. » Un autre encore dit : « Je viens de me marier et c'est pourquoi je ne peux y aller. » Le serviteur retourna auprès de son maître et lui rapporta ces réponses. Le maître de la maison se mit en colère et dit à son serviteur : « Va vite sur les places et dans les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les infirmes les aveugles et les boiteux. » Après un moment, le serviteur vint dire : « Maître, tes ordres ont été exécutés, mais il y a encore de la place. » Le maître dit alors à son serviteur : « Va sur les chemins de campagne, le long des haies, et *oblige les gens à entrer*, afin que ma maison soit remplie. Je vous le dis : aucun de ces hommes qui avaient été invités ne mangea de mon repas !

Saint Augustin a interprété cette parabole de Jésus comme une justification de l'emploi de la contrainte pour ramener les infidèles dans le Royaume de Dieu. Selon lui, l'usage de la force

1. *Ibid.*

2. Bayle, Pierre. 2002. *Supplément du Commentaire philosophique*, III t. In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF. Paris. 264 p.

est un supplément à l'éducation[1]. Il ne s'agit pas vraiment de violence mais de rigueur ou d'intolérance éducative. La crainte qui accompagne l'instruction est nécessaire car elle permet d'exposer à la vérité les âmes qui ne pourraient voir celle-ci autrement. Les explications n'ayant pas suffi à la compréhension des Donatistes, il faut recourir à la contrainte. Ces hérétiques sont incapables de comprendre par leurs propres moyens la véracité des dogmes de l'Église universelle, une faiblesse intellectuelle qui afflige inévitablement la nature humaine à la suite du péché originel. Les hommes sont nonchalants par nature et c'est pourquoi il convient de faire entrer de force la vérité dans leur conscience.

Le sous-homme de Bossuet

Bossuet (1627-1704) est également l'une des figures marquantes de cette lignée de théologiens catholiques intolérants. Selon lui, l'Église catholique est infaillible parce qu'elle est universelle. La permanence institutionnelle de l'Église démontre l'universalité et donc l'autorité de l'Église. Inversement, les sectes hérétiques sont nouvelles. Elles ne peuvent que professer des erreurs. Les Chrétiens qui ne recherchent pas l'universalité sont nécessairement des sectateurs. C'est pourquoi ils ne cessent de se diviser entre eux. Bossuet pousse très loin sa description de l'hérésie. Il soutient que les hérétiques sont incapables de formuler des principes universels, que leur goût pour la nouveauté est insatiable et que, à la limite, leur attitude sectatrice peut conduire à l'athéisme.

Selon ce représentant de la ligne dure du catholicisme, l'intolérance est donc une grande vertu, voire une preuve de rigueur. On peut même concevoir l'intolérance comme une « correction paternelle ». Inversement, la tolérance est le signe de la mollesse et de l'incertitude. Dans cet esprit, l'Église universelle doit s'affirmer et éviter le laxisme. Pour Bossuet, être intolérant

1. Cf. Negroni, B. de, 1996. *Intolérances*, Hachette, Paris. p. 87.

signifie *prendre ses responsabilités*, tandis que la tolérance eſt une compassion criminelle, une faiblesse découlant de la pitié.

L'une des thèses importantes de Bossuet eſt l'idée selon laquelle la conscience n'eſt pas la norme de la moralité. Ce n'eſt pas parce qu'un homme eſt sincère dans sa croyance qu'il sera touché par la Grâce de Dieu. La vérité de sa croyance eſt également nécessaire. La correction de la conscience eſt donc indispensable lorsque celle-ci s'égare du chemin qui mène à Dieu.

De plus, les hommes sont incapables d'accéder à la vérité par la seule force de la persuasion. L'évidence de la vérité ne leur suffit pas. La condition humaine eſt misérable depuis le péché originel. L'homme eſt une créature faillible qui ne perçoit pas la vérité sans la venue d'une aide supplémentaire. Malheureusement, dans bien des cas, il faut recourir à la force.

Nous pouvons résumer cette tradition théologique intolérante par la formule suivante : « Si rien n'eſt plus doux qu'un fil de soie, il faut une aiguille de fer pour l'introduire »[1].

Les fondements de la tolérance dans les Pays-Bas[2]

Vers la fin du XVI[e] siècle, l'union des forces de toutes confessions religieuses permet au Pays-Bas de vaincre l'armée de Philippe II et de réaliser l'indépendance. À l'intérieur de cette République naissante, les Calviniſtes plus rigoriſtes, qui jouissent du ſtatut de religion officielle, oublient vite les luttes pour la liberté de conscience menées par leurs coreligionnaires français et cherchent à leur tour à dominer les consciences. Depuis que la tête d'Orange a été mise à prix par Philippe en 1580, les Catholiques sont devenus la cible par excellence de l'intolérance

1. Anonyme, *Dissertation de la conduite qu'on observe aujourd'hui pour la conversion des calviniſtes*, p.44, in Negroni, B. de, *Intolérances*, Hachette, 1996, p.88

2. Cette partie eſt majoritairement inspirée de l'étude de Joseph Lecler, *Hiſtoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris, 1994. 851 p..

religieuse même s'ils sont démographiquement majoritaires dans les provinces du Nord et du Sud. On craint pour la sécurité de la République, car les Catholiques se tournent de plus en plus vers l'Empereur. Le Prince d'Orange, qui avait toujours soutenu la cause de la tolérance religieuse, subit l'influence de Villiers et de ses autres conseillers, ce qui le mène à instaurer une politique juridique intolérante. Celle-ci ne vise que les papistes, qui sont nécessairement des ennemis politiques étant donné leur allégeance à Rome[1]. L'interdiction de rendre un culte catholique, de publier des livres catholiques et de réaliser les sacrements catholiques est donc décrétée par le Prince d'Orange. Ces mesures seront en vigueur tout au long du XVIIe siècle[2].

Dans ce climat semi tolérant des Pays-Bas, certains penseurs comme Dirck Volckertzoon Coornhert (1522-1590) ont défendu avec vigueur la coexistence des différentes confessions religieuses. Coornhert fut l'un des plus grands défenseurs de la tolérance du XVIe siècle. C'était un laïc qui avait appris le latin et qui lisait les théologiens et les auteurs classiques dans leur langue. Il faisait l'usage public de la religion catholique mais soutenait en même temps que toutes les confessions chrétiennes se valent. Il proclamait que les Calvinistes reproduisaient les mêmes comportements que Calvin lui-même avait reprochés aux Catholiques. Il s'opposait d'ailleurs à tous les dogmes qui allaient à l'encontre de la liberté humaine en cherchant les occasions d'intervenir de manière polémique.

1. Cet argument sera repris par Locke plus tard, en Angleterre.

2. Les Catholiques ont tout de même pu bénéficier d'une tolérance tacite tout au long de ce siècle. Les régents libéraux fermaient les yeux sur bien des pratiques, les officiers fermaient les yeux moyennant une somme d'argent et les revendications des calvinistes orthodoxes étaient ignorées par les dirigeants libéraux qui ne se souciaient guère que d'instaurer un climat propice au développement économique.

Sa maxime était la suivante : « sait les choses que tu peux savoir, laisse le reste en repos ». Suivant cette maxime, il y a des limites à ce que nous pouvons connaître. Nous ne savons pas vraiment qui a tort et qui a raison dans ces chicaneries religieuses. Partant de ce scepticisme théologique, Coornhert juge donc illégitime la persécution religieuse.

Dans un dialogue[1] qu'il a écrit en 1582, Coornhert invente un Synode au sein duquel Catholiques et Protestants s'affrontent. Le verdict du débat fictif est le suivant : les deux Églises commettent des erreurs identiques et le vice-président du Synode recommande de laisser au Seigneur la responsabilité du châtiment des hérétiques. Ainsi, Coornhert pense que Dieu est le seul à disposer du monopole de la vérité et du châtiment des hérétiques, ce qui rend condamnables et criminelles les politiques intolérantes contre les Catholiques au même titre que le tribunal de l'Inquisition espagnole.

Les idées tolérantes de Coornhert sont tirées pour la plupart des œuvres de Sébastien Franc et de Castellion. Les écrits de Castellion[2] ont une influence importante dans les milieux remontrants (que Spinoza a parfois fréquentés). Castellion est l'un des grands apologistes de la tolérance en France. Il a revendiqué le droit de ne pas savoir contre les justifications de la sainte violence. Tout comme Coornhert, Castellion tente d'invalider les positions dogmatiques. Toutefois, Castellion se distingue de Coornhert par le fait qu'il espère encore une réconciliation théologique parmi les Chrétiens. Il défend donc une tolérance provisoire.

Tout comme Castellion et Coornhert, la plupart des apologistes de la tolérance se fondent sur des arguments à caractère sceptique. En France, par exemple, Michel de l'Hospital défend une tolérance

1. *Synodus of vander Conscientien vryheyt,* 1582. Voir commentaire de Lecler, Joseph. 1994. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme,* Albin Michel. Paris. p. 633.

2. Notamment, *Conseil à la France désolée.*

provisoire et conciliatrice. D'autres penseurs, comme Montaigne ou Bodin, soutiennent que cette réconciliation théologique eſt impossible. Ils défendent néanmoins la tolérance pour des raisons politiques. Tous ces penseurs ont quelque chose en commun : la tolérance eſt conçue comme un moindre mal inévitable, mais la diversité des confessions religieuses demeure un problème. Dans cette tradition théologique, la tolérance n'eſt pas conçue comme une valorisation mais comme une résignation à la différence. L'idéal serait de s'unir autour d'une orthodoxie irréfutable.

Dans toutes ces théories, l'idée de tolérance eſt plus ou moins péjorative. L'étymologie du mot est d'ailleurs éclairante. À l'origine, le terme eſt immunologique. La tolérance eſt la capacité d'un organisme à accepter la présence d'un corps étranger dans son environnement. La tolérance eſt donc le fait de supporter un mal. Une fois transposée sur le plan juridique, la notion de tolérance correspond au plus bas degré de la liberté. La tolérance n'eſt ni un droit, ni même une simple permission. C'eſt en somme dans cet esprit dépréciatif qu'eſt conçue la tolérance dans la tradition judéo-chrétienne.

SPINOZA ET LA QUESTION DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE

Spinoza eſt probablement le philosophe le plus subversif du XVIIe siècle. Dans un de ses articles sur Spinoza[1], Riuz raconte que Bossuet, lors de ses critiques du syſtème philosophique de Spinoza, évite avec soin de nommer le philosophe hollandais puisqu'on ne doit jamais mentionner l'Antéchriſt ! La réception de la philosophie spinoziſte eſt à ce point saturée de critiques acerbes qu'on eſt porté à croire que Spinoza eſt un grand défenseur de la tolérance.

Nous allons montrer ici que la philosophie de Spinoza, qui rejette absolument les fondements de l'intolérance religieuse,

1. Riuz, J. 1981. « Spinoza : son rapport au matérialisme ». In *Revue de métaphysique et de morale*, Vol 86, n°1, p. 38-53. Paris.

est également en rupture avec la tradition des défenseurs de la tolérance, car ce concept, lorsqu'il est entendu au sens traditionnel, suppose une part de renoncement à la vérité, ce qu'une philosophie de la puissance comme celle de Spinoza ne saurait accepter. Spinoza, qui est très redevable à la révolution cartésienne, s'inscrit dans le projet rationaliste de la philosophie moderne. En ce sens, il est très difficile de voir en Spinoza un fervent défenseur de l'idée de tolérance, car cette idée est trop lourdement chargée de relativisme sceptique et de croyances théologiques. De plus, le philosophe d'Amsterdam peut difficilement s'inscrire dans ce débat théologique, car sa philosophie en désapprouve les présupposés théoriques. Toutefois, ceci ne signifie pas que l'œuvre de Spinoza demeure silencieuse sur cette question. Bien au contraire, il est possible d'en dégager une réponse originale et très savante. Pour bien comprendre la position de Spinoza en réaction au problème de la tolérance religieuse, la clé d'interprétation sera la distinction entre la philosophie et la théologie.

La pensée de Spinoza se situe au-delà de la tolérance[1]

Sur le plan philosophique

Dans une lettre à Albert Burgh (à qui il demande d'être un peu plus tolérant), Spinoza expose sa doctrine de la vérité :

> Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie. Me demanderez-vous comment je le

1. Cette thèse est à l'origine celle de Filippo Mignini. Elle a été ensuite poursuivie et affinée par les travaux de Jacqueline Lagrée. Voir Mignini, Filippo. 1991. « Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza ». In *La Tolleranza religiosa, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero*, p. 163-197. Milano ; Lagrée, Jacqueline. 1999. « La religion naturelle et révélée. Philosophie et théologie : Louis Meyer, Spinoza, Regner de Mansvelt ». In *Judæo-Christian intellectual culture in the Seventeenth century*, p. 185-206 : A.P. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin and G.M. Weiner (eds) ; Lagrée, Jacqueline. 2002. « Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza ». In *Revue de théologie et de philosophie*, Société suisse des sciences humaines, p. 15-18. Lausanne.

> sais. Je répondrai : de la même façon que vous savez que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, et nul ne dira que cela ne suffit pas, pour peu que son cerveau soit sain et qu'il ne rêve pas d'esprits impurs nous inspirant des idées fausses semblables à des idées vraies ; car le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux[1].

On peut remarquer dans ce passage l'influence cartésienne sur l'épistémologie spinoziste[2]. À l'instar de Descartes, Spinoza pense qu'il n'existe pas de critère extrinsèque de la vérité. Le fondement de la connaissance se trouve dans une certitude qui n'est redevable à aucune norme extérieure. La vérité est sa propre norme et celle de la fausseté, et on peut la connaître par la lumière naturelle.

Lorsque Spinoza dit qu'il a *connaissance de la vraie philosophie*, il ne prend pas une position dogmatique. Il ne s'occupe que de distinguer radicalement la croyance de la vérité. À l'intérieur du domaine de la philosophie, Spinoza sait qu'il peut se tromper. Mais la philosophie ne se trompe pas lorsqu'une certitude se présente à l'esprit. Partant des certitudes philosophiques, la connaissance est élaborée de manière déductive.

L'exemple, cité par Spinoza, à propos de la connaissance de l'équivalence entre la somme des angles d'un triangle et la somme de deux angles droits, suggère par ailleurs que l'évidence spinoziste est objective, ce qui la distingue de l'évidence cartésienne. Pour Spinoza, la certitude est obtenue au moyen d'une démonstration géométrique.

Il importe de distinguer la confiance que l'on témoigne à une croyance, de la certitude que l'on obtient devant une vérité. Dans le premier cas, il y a absence de doute et, dans le deuxième, il y a présence du vrai. On doit en conclure que la théologie, qui est

1. Spinoza, *Lettre* 76. In *Traité politique, Lettres.* Charles Appuhn, éd., GF-Flammarion. Paris. 382 p.

2. Il est intéressant de remarquer que dans ce passage, l'influence de Descartes est assumée par Spinoza qui reprend à son compte l'évidence cartésienne, mais non sans une pointe d'ironie.

fondée sur la Révélation et justifie en conséquence ses dogmes par des arguments d'autorité prophétiques, messianiques et traditionalistes, n'est pas un savoir objectif, mais un réseau de croyances. Dans la suite de la lettre, Spinoza explique pour cette raison à Burgh que l'intolérance religieuse est injustifiable.

Les défenseurs de la sainte violence s'appuient sur certaines croyances entièrement démystifiées par la philosophie naturaliste de Spinoza. Dans l'*Éthique*, Spinoza retrace l'origine des croyances religieuses dans les affects et dans l'imagination. Ces croyances sont significatives dans la mesure où elles expriment certains désirs, mais elles ne possèdent pas de valeur sur le plan philosophique. L'intolérance éducative défendue par Augustin et Bossuet ne saurait avoir de fondement épistémologique solide, car les arguments d'autorité ne valent rien lorsqu'il s'agit de déterminer la vérité. Ces théologiens s'appuient soit sur une tradition, soit sur une institution, soit directement sur l'Écriture. Les idées qui en découlent ne sont pas nécessairement fausses, mais elles ne se présentent pas à l'esprit comme le ferait une idée vraie. Tout au plus, les arguments d'autorité peuvent servir à fortifier la foi.

Le péché originel est l'un des fondements théologiques les plus importants de l'intolérance éducative. Si l'on doit inculquer de force certaines croyances aux hommes, c'est que ceux-ci ont perdu les propriétés intrinsèques qui les disposaient à connaître la vérité. Mais cette explication théologique n'a pas la moindre valeur pour Spinoza. Pour le philosophe, l'homme possède les facultés naturelles pour reconnaître la vérité salvatrice. La doctrine de l'intolérance éducative, en s'appuyant sur l'autorité de Luc et sur la croyance en la chute originelle, est insoutenable, car elle repose entièrement sur la présupposition qu'un certain réseau de croyances est vrai. En somme, les théories de l'intolérance, qui posent la question à l'intérieur d'un réseau de dogmes théologiques et brandissent certaines paroles messianiques pour justifier la violence à l'endroit des hérétiques, sont totalement injustifiables

dans le contexte de l'épistémologie spinoziste. Celui qui décide d'entrer sur le terrain de la philosophie (c'est-à-dire celui de la connaissance vraie) doit laisser ses croyances derrière lui.

La question de l'immortalité de l'âme, qui est au cœur du débat sur la tolérance, compte également parmi les présupposés théologiques qui nous révèlent l'impertinence de la problématique dans le contexte de la philosophie de Spinoza. Dans ce système de pensée, cette question demeure secondaire : même en admettant que Spinoza soutient l'idée d'une âme éternelle consciente d'elle-même[1], cette propriété serait une puissance de la nature humaine. Elle serait donc universelle. En admettant l'universalité du salut, le débat sur la tolérance est complètement inutile.

L'épistémologie spinoziste est non seulement incompatible avec les dogmes qui sont au fondement de la doctrine de l'intolérance, mais elle rejette aussi les présupposés théoriques des penseurs les plus tolérants, comme Castellion ou Coornhert. Selon les grands apologistes de la tolérance, l'idéal consisterait en une orthodoxie, mais puisque l'unité des dogmes est impossible, les différentes confessions chrétiennes doivent se tolérer mutuellement. Comme le suggère Coornhert à la fin de son dialogue, seul Dieu connaît la vérité. Cette vision pessimiste des facultés humaines est bien loin du rationalisme spinoziste.

Ajoutons également avec Jacqueline Lagrée que « Le terme tolérance n'appartient pas au lexique spinozien. Le seul emploi du mot *tolerantia* dans le *TTP* correspond au sens ancien de supporter et peut se traduire par constance, force d'âme (endurance Appuhn) mais sûrement pas par tolérance »[2], comme le rappelle Jacqueline Lagrée, qui endosse par le fait même la position de Filippo Mignini sur la problématique qui nous occupe.

1. C'est-à-dire en optant pour l'interprétation de la seconde partie de *Éthique* V qui est la plus proche de la croyance en la vie éternelle.

2. Lagrée, Jaqueline. 2002. *Spinoza et la question de la tolérance*. Librairie Dialogue (Brest, 22 mars 2000). p. 1.

Lorsqu'on prend le point de vue du philosophe naturaliste, la problématique de la tolérance est désamorcée. Nous nous sommes défaits de certains préjugés qui nous enfermaient dans un faux problème épistémologique. Dans ce débat entre théologiens, l'erreur consiste à revendiquer comme vraie une croyance en s'appuyant sur un message révélé, c'est-à-dire sur un discours indémontrable par excellence.

Pour toutes ces raisons, il est très difficile de rattacher la philosophie de Spinoza à la tradition de la tolérance. Si Spinoza contribue à la réflexion sur la tolérance, c'est en valorisant la diversité des croyances religieuses et non en dévalorisant les lumières naturelles.

La question qui se pose ici est donc celle-ci : comment traiter de la question de la tolérance à partir de l'œuvre de Spinoza ? La réponse est la suivante : le débat sur la tolérance est libéré de son carcan épistémologique et devient un débat théologico-politique, c'est-à-dire une question pragmatique, fondée sur le fait que les hommes ont besoin de croyances pour vivre en société. Le sous-titre du TTP indique d'ailleurs clairement le niveau où se situe le débat sur la liberté de penser :

> Plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république[1].

Nous pouvons remarquer dans ce sous-titre le caractère utilitaire des arguments sur lesquels la thèse centrale du *TTP* est étayée.

Sur le plan théologique

Dans la préface du *TTP*, Spinoza annonce ainsi le chapitre XV du *TTP* :

1. Spinoza, Benedictus De. *Traité théologico-politique*. Pierre-François Moreau, PUF. 1999. Coll. « Épiméthée ; Œuvres / Spinoza ; III ». Paris, 861 p.

> Ensuite, puisque la complexion des hommes est extrêmement diverse, que chacun approuve telle ou telle opinion, que ce qui pousse l'un à la religion déclenche le rire de l'autre, j'en conclus, selon ce qui a été dit auparavant, qu'il faut laisser chacun à la liberté de son jugement et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa complexion ; et qu'il faut juger de la foi à partir des œuvres seulement : sont-elles pieuses ou non ? Car de la sorte, tous pourront obéir à Dieu sans réserve et d'un cœur libre et seules la justice et la charité auront du prix pour tous »[1].

L'argument de Spinoza est le suivant : étant donné le subjectivisme des valeurs[2], chacun peut adhérer aux dogmes qui lui conviennent, en autant qu'il mène à agir charitablement et à respecter les lois. La croyance n'a de valeur que pour l'action. Si son unique valeur est l'utilité, quel motif valable pourrait-on invoquer pour persécuter un homme ou une multitude qui adhère à un dogme que l'autorité politique rejette ? Nous n'avons à juger ni de la vérité ni de la fausseté de la religion. Expliquons les tenants et les aboutissants de la *théologie* spinoziste pour mieux saisir cette thèse.

L'interprétation de l'Écriture

Nous avons vu les raisons pour lesquelles Spinoza distingue nettement la vérité de la croyance. Cette distinction sera fondamentale pour l'interprétation de l'Écriture. Puisque les textes sacrés sont des témoignages historiques contenant des prophéties, l'objectif de l'interprète consiste à retrouver le sens authentique de la parole de Dieu de manière à connaître la voie du salut. Dans ce cadre herméneutique, la connaissance de la vraie religion ne peut se faire qu'indirectement, c'est-à-dire en retrouvant le sens que nous a transmis un témoin de l'existence de Dieu et de sa

1. Spinoza, *TTP* Préface §12, *OS* III, Paris, PUF, p. 73.

2. Sur la question du subjectivisme des valeurs chez Spinoza, voir Lazzeri, Christian. 1999. « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », In. *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, PUF, p. 9-38. Paris.

parole. Dans son analyse, l'interprète doit donc s'en tenir aux idées des prophètes (qui ont reçu et transmis le message divin) sans interpréter outre mesure. La théologie se distingue donc de la philosophie par cette approche herméneutique. Elle recherche le sens authentique d'un texte sans rechercher à en démontrer la vérité ou la fausseté. Il s'agit d'une discipline dont l'objet, le projet et la méthode sont tout à fait différents de ceux de la philosophie, laquelle recherche la vérité.

L'interprétation de l'Écriture présuppose, d'une certaine manière, qu'une dimension de la vie humaine n'est pas comblée par la raison et nécessite une intervention divine. Du coup, l'herméneute doit respecter l'autorité du texte. On ne peut pas juger de la Bible comme on jugerait de la philosophie de Descartes. S'il était permis de changer le sens du texte dès que le texte est contraire à la raison, on supprimerait les fondements de la religion et de la foi. Lire la Bible, c'est rechercher le sens initial de ses textes historiques et s'efforcer d'y croire « du fond de l'âme ».

La règle fondamentale de l'interprétation de Spinoza est donc la suivante : éviter de « faire violence à l'Écriture ». Cette affirmation est stratégique car elle délimite l'horizon des discussions théologiques tout en dégageant celui de la philosophie. Si l'on veut philosopher, on doit abandonner les arguments autoritaires et proposer des démonstrations. Si on veut connaître la Révélation, on doit s'en remettre aux témoignages et, surtout, ne rien inventer.

Pour mieux comprendre la méthode d'interprétation spinoziste, il importe de distinguer trois niveaux du langage : 1) le sens littéral, 2) le sens authentique (que Spinoza appelle aussi le sens vrai) et 3) la vérité de la proposition[1]. Le sens littéral est celui qui est visé par les fondamentalistes. Il consiste à suivre l'Écriture à la lettre, sans aucun jugement. Le sens authentique est le message

1. Cf. Lagrée, Jacqueline. 1988. « Sens et vérité : Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza ». In *Studia Spinozana*, Königshausen & Neumann, p. 75-91. Würburg.

véritable de Dieu qui a été transmis au prophète et correspond donc à l'intention de l'auteur. Enfin, la vérité de la proposition s'obtient en mettant à l'épreuve de la science le contenu du texte.

C'est sur ce dernier point que la méthode spinoziste de l'interprétation de l'Écriture s'oppose à celles de Maïmonide et de Louis Meyer[1]. Ces deux interprètes sont qualifiés de dogmatiques dans le *TTP* puisqu'ils forcent le sens de l'Écriture en voulant en sauvegarder la cohérence et en lui attribuant une valeur de vérité. Spinoza critique sévèrement leur méthode d'interprétation, car celle-ci recherche par tous les moyens à établir la vérité des textes sacrés, ce qui a pour conséquence de biaiser l'interprétation. Dans la préface, Spinoza explique le paradoxe qui sous-tend la méthode de ces deux interprètes : « la plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Écriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout vérace et divine ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation »[2]. Respecter la règle de l'autorité de la Révélation jusqu'au bout signifie qu'on ne peut rien ajouter au texte. L'interprète qui présuppose que l'Écriture est conforme à la raison ne recherche pas l'intention de l'auteur, mais force le sens de l'Écriture pour l'asservir à la philosophie. Selon la méthode spinoziste, on doit rechercher le sens authentique et ne rien présupposer. Il sera naturellement permis de juger de la rationalité de l'Écriture, mais seulement au terme de cette analyse.

Aux antipodes de la position de Maïmonide se situent des interprètes fondamentalistes, comme Alpakhar, qui soutiennent que l'interprétation doit être limitée à l'établissement du sens littéral, ce dernier étant considéré comme vrai lorsque les dogmes

1. Louis Meyer, ami de Spinoza, et qui a reçu ses enseignements cartésiens.

2. Spinoza, *TTP* Préface §9, *OS* III 67.

sont clairement énoncés. Selon cet interprète de la Bible, il faudrait éviter de porter le moindre jugement. Ces adorateurs de la Lettre sont considérés comme des sceptiques par Spinoza puisqu'ils n'approfondissent pas la lecture et veulent soumettre la raison à l'Écriture. Selon Spinoza, cette méthode occulte complètement le sens profond du texte. Elle constitue en outre un effort inutile d'ignorance.

La méthode spinoziste n'est ni dogmatique ni sceptique puisque la tâche de l'interprète consiste à rechercher le sens et non de présupposer la vérité de l'Écriture. La distinction radicale entre philosophie et théologie est maintenue. Le théologien s'occupe de dégager le sens des textes et le philosophe élabore des démonstrations géométriques. L'objet du premier est un réseau de croyances qui ont un statut autoritaire fortifiant la piété et l'obéissance alors que l'objet du second est une éthique de la vérité.

L'herméneute doit d'abord décoder le sens littéral de l'Écriture. Pour y arriver, il doit avoir une bonne connaissance de la langue et, minimalement, travailler à partir de la version originale afin d'éviter autant que possible d'en corrompre le sens. Ceci implique que celui qui travaille l'Ancien Testament soit en mesure de lire l'hébreux (ce qui pose problème pour la grande majorité des Chrétiens…). L'interprète doit également connaître la culture des auteurs pour accéder à toutes les subtilités du langage et y découvrir le deuxième niveau de sens. En fait, l'interprétation de la Bible est tributaire d'une connaissance ethnolinguistique profonde. Or, dans bien des cas, le travail d'établissement des textes n'est même pas réalisé. Spinoza explique par exemple dans le *TTP* que de nombreux interprètes pensent pouvoir établir la signification du Pentateuque alors qu'ils ne savent même pas que l'auteur est apocryphe !

Dieu s'est adapté aux prophètes pour révéler son message

Voyons maintenant ce qu'il advient lorsque Spinoza applique sa méthode. En ne s'appuyant que sur l'autorité de l'Écriture, Spinoza formule l'hypothèse que Dieu s'est adapté aux prophètes pour révéler son message. La diversité et la nature des opinions prophétisées le suggèrent clairement. L'analyse des textes mène également Spinoza à émettre l'hypothèse que les prophètes ont été choisis par Dieu uniquement en vertu de leur imagination et de leurs qualités morales supérieures à la moyenne. Il n'est donc pas étonnant, remarque Spinoza, que « le plus grand des prophètes, Moïse, [n'ait] fait aucun raisonnement valide »[1]. L'Écriture n'enseigne nulle part que les prophètes sont des savants. Ceci n'est que le fruit d'une interprétation hâtive. Au contraire, Spinoza rappelle que « Josué, et peut-être aussi l'auteur qui a écrit son histoire, ont cru que le Soleil tournait autour de la Terre » et que nous ne sommes pas « tenus de croire que Josué, qui était un soldat, maîtrisait l'astronomie »[2].

Il faut saisir ici la subtilité du langage employé par Spinoza. Lorsque celui-ci affirme que le message est adapté aux prophètes, il sous-entend que les règles enseignées par Dieu (c'est-à-dire la nature…) sont conçues par le premier genre de connaissance. Avec sa formule bien connue, Dieu ou la Nature, Spinoza ouvre la voie à une Écriture à double sens. La synonymie de ses vocables sera très fertile lorsqu'il s'agit de traiter de la Révélation dans la première partie du *TTP*. En effet, toute une série de notions équivalentes découlent de l'identité de Dieu et de la nature. Le double langage de Spinoza permet au sage de faire une lecture naturaliste de certains concepts religieux, tout en plaisant à l'imaginaire symbolique de

1. Spinoza, *TTP* XI §4, *OS* III 417.

2. Spinoza, *TTP* II §13, *OS* III 129.

l'homme ordinaire, qui a besoin d'une compréhension finaliste du monde pour consolider ses affects de joie.

Nous présentons dans un tableau (cf. page suivante) différents concepts ayant une double signification dans le *TTP*. Cette équivocité provient du fait que les prophètes ne s'expriment pas scientifiquement, mais emploient plutôt un langage largement teinté de représentations imaginaires.

Revenons à nos réflexions herméneutiques. La Bible est constituée, d'une part, de l'Ancien Testament, qui enseigne la révélation de Dieu aux prophètes, et, d'autre part, du Nouveau Testament, qui contient les enseignements messianiques révélés aux apôtres. Spinoza remarque que ce qui distingue ces deux parties est d'abord et avant tout le public visé. Dans le premier cas, le message s'adresse à un auditoire localisé dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire les Juifs. Le message de l'Ancien Testament porte donc sur des lois positives et des coutumes particulières. Dans le Nouveau Testament, le message s'adresse clairement à tous les hommes et est donc exprimé de manière plus universelle. Toutefois, l'intention morale des auteurs est commune aux deux parties de la Bible. Qu'il soit révélé à certains hommes ou à l'ensemble de l'humanité, le message de Dieu contient des règles de vie.

Comment interpréter cette thèse de l'adaptation de la révélation ? En suivant la logique du double langage de Spinoza, on serait autorisé à traduire cette thèse de la manière suivante : les règles morales que l'on retrouve dans la Bible sont issues de la connaissance imaginative de la Nature que détenaient les prophètes. Quand Moïse affirme que Dieu lui a révélé certains commandements, ils veut dire que la Nature lui indique comment régler la conduite des hommes. Sa connaissance de la Nature et de la vertu est inadéquate. Spinoza ne le dit pas, mais la Révélation est remise en question dans le *TTP*.

1er genre de connaissance : (Les prophètes étaient des hommes qui utilisaient un niveau de langage approprié à leur connaissance inadéquate du monde.) SENS LITTÉRAL	2e genre de connaissance : (Transposé en langage non-anthropomorphique, les notions utilisées prennent un sens différent.) SENS AUTHENTIQUE
Dieu	Nature
De Dieu	« Les anciens —non seulement les Juifs mais aussi les païens— avaient l'habitude de rapporter à Dieu tout ce en quoi quelqu'un surpassait les autres. » (TTP I §24, OS III 99)[1]
Fils de Dieu	Homme de grande force et de haute stature
Gouvernement de Dieu	« L'ordre fixe et immuable de la nature » (TTP III §3, OS III 153)
Décret éternel de Dieu	Lois universelles (TTP III §3, OS III 153)
Secours interne de Dieu Secours externe de Dieu	Ce que la nature humaine peut (facultés). Les causes extérieures de la nature qui sont avantageuses. (TTP III §3, OS III 153)
Élection divine	Le choix d'une règle de vie déterminée par la nature (TTP III §3, OS III 153)
Élection des Hébreux	La chance que les Juifs ont eu de conserver un État aussi longtemps et les avantages qui en découlent pour la vertu (TTP III §6, OS III 157)
Ordre de Dieu	Règle (naturelle) de vie (TTP IV 4, OS III 187)
Parole de Dieu	Message extraordinaire
Sacré Écriture Sainte	Ce qui est destiné à la piété (TTP XII 5, OS III 433) Écriture qui permet de comprendre la voie du bonheur (TTP X 9, OS III 393)
Miracle	Oeuvre insolite de la nature (TTP VI 9, OS III 253) : la croyance aux miracles conduit à l'athéisme !
Culte	Règle de vie particulière (convention) (TTP V 2, OS III 211)
Résurrection du Christ	Une vision ou un rêve de certains saints[2].
Les témoignages de l'esprit saint	Paix de l'âme après une bonne action
Religion catholique	Commune à tout le genre humain (TTP XII 7, OS III 437)

1. Lorsque la Bible enseigne que les prophètes ont été touchés par l'esprit de Dieu, on veut dire que les prophètes ont une imagination supérieure à la moyenne.

2. Voir la *Lettre* 75 à Oldenburg : « J'ai tenu pour chose équivalente le miracle et l'ignorance parce que ceux qui entreprennent de fonder l'existence de Dieu et de la religion sur les miracles, veulent démontrer l'obscur par le plus obscur et introduisent une façon nouvelle de raisonner […] J'ai d'ailleurs, si je ne me trompe, suffisamment expliqué mon sentiment sur les miracles dans le *Traité théologico-politique*. J'ajouterais

L'orthodoxie est contraire à la piété

Revenons maintenant à notre première citation de Spinoza, tirée de la *Lettre* 76, dans laquelle il affirme qu'il ne prétend « pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais [qu'il sait qu'il a] connaissance de la vraie ». Nous constatons qu'en plus de distinguer la vérité de la croyance, Spinoza oppose également la vérité et le bien. Dans cette formule, il sous-entend que l'objectif de la théologie se limite à la conduite de la vie[1]. Les croyances appartiennent au domaine du bien et du mal et non à celui de la vérité et de la fausseté.

L'herméneutique de Spinoza réduit donc la religion à une orthopraxie. La foi « n'est rien d'autre que le seul fait d'attribuer à Dieu des caractères tels que leur ignorance supprime l'obéissance envers Dieu et que leur reconnaissance est nécessairement impliquée dans cette obéissance. »[2] Après cette définition de la foi, Spinoza soutient aussitôt, en s'appuyant sur Jacques, que « la foi,

---

seulement cette information : le Christ n'est pas apparu ni au Sénat, ni à Pilate, ni à aucun fidèle, mais seulement aux saints ; si vous voulez bien y faire attention, si vous considérez que Dieu n'a ni droite ni gauche, et qu'il n'est point en un lieu […] vous verrez sans peine que cette apparition du Christ ne diffère pas de l'apparition de Dieu à Abraham… » et (*TTP*, I §14, *OS* III 89) : Abraham a clairement obtenu le message de Dieu par une vision ou en rêve car il a demandé un signe…

1. Il faut à tout prix éviter d'interpréter cette distinction dans le sens d'une séparation entre l'éthique et la science. Toute la profondeur de la pensée de Spinoza réside dans le fait que son ontologie est assimilable à une éthique, ce que Gilles Deleuze a judicieusement remarqué. La sauvegarde du paradoxe entre liberté et nécessité doit nous conduire à une autre interprétation de la distinction entre la vérité et le bien. On comprendra que le sage et l'homme ordinaire ont une relation différente avec Dieu. L'un vit dans la vérité et la connaissance, tandis que l'autre dans le bien, le mal et l'opinion

2. Spinoza, *TTP* XIV §5, *OS* III 471.

par elle-même et sans les œuvres, est une foi morte »[1] Autrement dit, les croyances n'ont pas de valeur quant à leur contenu. On ne peut que les juger relativement à leur utilité. Si une croyance motive à respecter la loi et à agir charitablement, c'est qu'elle est bonne. Sinon, elle est mauvaise. En conséquence, l'orthodoxie religieuse est contraire à la foi, car elle fixe les croyances à adopter indépendamment de leur utilité politique et morale.

Le message authentique de la Bible, qui est véhiculé dans un langage adapté aux hommes, correspond également à des propositions vraies. Après avoir retrouvé le sens authentique de l'Écriture, l'interprète constate que les croyances fondamentales de la religion sont rationnellement justifiables. Selon Spinoza, ces croyances sont universellement bonnes dans la mesure où elles mènent l'homme à agir de la même manière que celui qui connaît rationnellement la suprême utilité de la justice et de la charité. Ces croyances forment le noyau de la religion universelle. Spinoza nomme le sens authentique *sens vrai* puisque ce dernier, même s'il est exprimé dans un langage imagé, correspond à des propositions vraies. Au terme de l'interprétation de l'Écriture, on peut considérer que le message véhiculé par les apôtres, c'est-à-dire le sens authentique, réside dans quelques dogmes fondamentaux que le Christ a voulu enseigner.

Il y a sept dogmes ou certitudes morales, que Matheron[2] a identifiés et rattachés à des propositions ou à des parties de *l'Éthique*. (Voir ces dogmes dans le tableau de la page suivante).

Seuls ces sept dogmes sont considérés comme des certitudes. Toutefois, il s'agit de certitudes morales et non de démonstrations géométriques. Ces croyances n'ont de valeur que dans la mesure où elles déterminent bien les affects. Ce *credo minimum* est exprimé dans un langage *adapté* à la compréhension des hommes afin de leur

1. Spinoza, *TTP* XIV §6, *OS* III 471.

2. Matheron, Alexandre. 1971. *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier Montaigne. Paris. p. 99.

Pour le sage (vérité) :	**Pour l'homme ordinaire (certitude morale) :**
E1P11 : *Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.*	TTP XIV §10 : *Il existe un Dieu, c'est-à-dire un être suprême, souverainement juste et miséricordieux, autrement dit un modèle de vie vraie.*
E1P14 : *À part Dieu il ne peut y avoir ni se concevoir de substance.*	TTP XIV §10 : *Dieu est unique.*
E1P15 : *Tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir.*	TTP XIV §10 : *Il est présent partout.*
E1P16 : *De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini).* E1P17 : *Dieu agit par les seules lois de sa nature, et [n'est] contraint par personne.*	TTP XIV §10 : *Il a sur toutes choses droit et pouvoir suprême et il ne fait rien sous la contrainte d'un droit mais il agit toujours par bon plaisir absolu et grâce singulière.*
E4, 2[e] partie : *Nous devons régler notre vie politique par des lois justes et apprendre à connaître (ou aimer) les hommes.*	TTP XIV §10 : *Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent uniquement dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour envers le prochain.*
E5 : *On obtient la béatitude en se libérant des affects passifs.*	TTP XIV §10 : *Tous ceux qui obéissent à Dieux en suivant cette règle de vie sont sauvés, et eux seuls ; quant aux autres, qui vivent sous l'empire des plaisirs, ils sont perdus.*
E4 fin et E5 début : *Nous n'avons pas sur nos passions un empire absolu, mais nous pouvons tout de même quelque chose.*	TTP XIV §10 : *Dieu remet leur péchés à ceux qui se repentent.*

inculquer l'obéissance. Après avoir radicalement distingué la raison de la foi, Spinoza mine l'idée même d'orthodoxie. Celle-ci est contradictoire puisqu'elle présuppose la vérité d'une croyance.

Spinoza pense que la religion est un domaine permettant à l'homme ordinaire, incapable d'accéder à la béatitude véritable, d'obtenir le bonheur d'une autre façon. Tout comme les prophètes, l'homme ordinaire ne dispose pas d'une connaissance scientifique du monde. La majeure partie de ses idées sont des croyances, ce qui ne signifie pas que l'homme soit inapte au bonheur. Il

en résulte que le sage n'a pas la même relation avec Dieu que l'homme ordinaire. Le premier connaît la nécessité de la Nature et la condition humaine mais il possède la force d'âme nécessaire pour assumer sa condition et il agit en fonction d'une conscience éclairée de sa situation existentielle. Le sage connaît ses possibilités et est donc plus libre que celui qui les ignore. Quant à l'homme ordinaire, il règle sa vie en se fondant sur des idées inadéquates. C'est précisément pour cette raison qu'il a besoin de croire à des règles morales qui le déterminent à agir pour son bien et dans l'intérêt de la collectivité. Or, le bien et le mal ne sont que des catégories anthropomorphiques pour décrire l'augmentation ou la diminution de la puissance du *conatus*, ce que le sage sait bien. Ces catégories sont néanmoins essentielles au salut de l'homme ordinaire qui est surtout dominé par les passions.

L'Écriture est donc ce texte qui fournit à l'homme les croyances morales fondamentales auxquelles l'homme ordinaire doit absolument adhérer pour régler ses passions et accroître sa puissance. Le style métaphorique et le statut autoritaire de l'Écriture conviennent totalement à la majorité (Spinoza ne pense pas cela, il s'agit d'une grave erreur d'interprétation, car la croyance peut être salutaire à condition d'éliminer ces affects instables. C'est d'ailleurs pour éliminer l'espoir et la crainte de la religion que, dans le *credo minimum*, il n'y a pas de croyance à la vie après la mort). Les textes sacrés conservent néanmoins leur importance. Ils enseignent, dans un langage bien adapté aux hommes, les moyens par lesquels ceux-ci peuvent accroître leur puissance d'action. Ces moyens, la charité et la justice, sont les mêmes pour le sage que pour l'homme ordinaire, à l'exception que le sage les connaît sans le secours de la foi alors que l'homme ordinaire doit faire confiance à des prophètes et à un Dieu anthropomorphique.

La charité et la justice plutôt que la tolérance

La foi, qui ne concerne que l'obéissance et la piété, peut autoriser de nombreuses croyances. C'est pourquoi, dans la préface du chapitre XV du TTP, Spinoza annonce que « chacun a la liberté de son jugement et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi »[1]. Par-delà quelques croyances fondamentales, la diversité des croyances est non seulement tolérée, mais elle est aussi inévitable, étant donné la *complexion des hommes*. Dans les limites du *credo minimum*, l'interprétation de la Bible est absolument libre. Il y a donc lieu de tolérer ceux qui pensent différemment.

Filippo Mignini a pourtant souligné que Spinoza est au-delà de la tolérance. Voici son argument :

1. En réduisant l'orthodoxie à une orthopraxie, Spinoza évacue totalement la dimension épistémologique de la théologie. Personne ne peut revendiquer la vérité. L'homme ne peut être jugé que par ses œuvres et non par ses croyances. Les présupposés théoriques du débat sur la tolérance sont donc éradiqués sur le plan de la théologie. Sur ce point, on doit conclure que le concept traditionnel de tolérance est désuet car il place impertinemment le débat sur le plan épistémologique. Pour la philosophie moderne, qui refuse de fonder une théorie philosophique quelconque sur des croyances religieuses, le débat sur la tolérance se déplace sur le plan théologico-politique.
2. Or, sur le plan théologique, l'Écriture exige un comportement moralement supérieur à la simple tolérance. Spinoza, en s'appuyant sur les enseignements du Christ, soutient que le salut appartient à celui dont les œuvres sont justes et charitables. En ce sens, on ne peut pas vraiment faire de la tolérance une vertu morale ou politique.

La tolérance, qui n'est au fond que le fait de ne pas persécuter ou de ne pas s'en prendre à ceux qui ont des croyances divergentes, même si on croit avoir raison, est relativement peu exigeante

1. Spinoza, *TTP* Préface §12, *OS* III 73.

comparativement à la charité et à la justice. Mignini en conclut que la théologie spinoziste n'est pas une apologie de la tolérance. Les valeurs morales qui y sont défendues sont beaucoup plus engageantes pour le croyant que la simple tolérance. La tolérance y serait tout de même admise comme une condition de possibilité de la réalisation de la dimension morale de l'existence humaine, sans constituer une véritable vertu morale. Sur le plan de la théologie, Spinoza serait donc encore une fois au-delà de la tolérance.

La conception spinoziste de la tolérance

La première prémisse de Mignini (*la réduction de l'orthodoxie à l'orthopraxie mine les fondements théoriques de la tolérance*) est tout à fait acceptable. Toutefois, cela n'est vrai que dans la mesure où le concept de tolérance recouvre une acception traditionnelle. La tradition veut que la tolérance soit moralement fondée sur le droit à l'erreur ou sur l'impossibilité de forcer les consciences, car la philosophie n'a pas proclamé son exclusivité dans le domaine de la vérité.

Si l'on définit le concept de tolérance dans un sens plus moderne, en laissant tomber sa signification judéo-chrétienne, on est enclin à le définir comme *l'effet de la liberté de croire en matière de religion*. Suivant la deuxième prémisse de Mignini, la tolérance n'est pas une véritable vertu dans le spinozisme. On reconnaîtra avec lui que la théologie de Spinoza aspire davantage à la justice et à la charité qu'à la simple tolérance. Cette idée est fort intéressante puisqu'elle met en avant la portée religieuse d'une œuvre philosophique. Toutefois, cela n'empêche nullement qu'une conception de la tolérance puisse être dégagée de l'œuvre. La pensée de Spinoza est subtile : elle fait l'apologie de l'idée de tolérance sans s'y limiter.

Dans un premier temps, même si elle n'est pas une véritable vertu, la tolérance religieuse permet à l'homme ordinaire de

rechercher plus efficacement le bonheur. Nous pouvons dégager de ce fondement une défense de la tolérance dans le *TTP*.

La définition spinoziste de la foi justifie la liberté de pensée en matière de théologie. Étant donné que nul ne peut juger de la vérité de la croyance des autres, la liberté de penser en matière de religion n'est limitée que par son utilité politique et morale. Si une croyance contribue à l'accroissement de la puissance, elle est bonne, sinon elle est mauvaise. L'imagination est particulièrement utile à la foi de certains hommes car elle leur permet de construire un horizon symbolique qui donne un sens à l'existence. Le Dieu anthropomorphique et les diverses croyances traditionnelles apaisent les angoisses et donnent de l'espoir à l'homme, qui est un être constitué par le désir. Produisant un certain état de paix intérieure, la foi aide les hommes à maîtriser leurs passions et à agir conformément à la loi de la république. En ce sens, on peut affirmer que la diversité des croyances est souhaitable, dans la mesure où elle permet à l'homme d'avancer dans sa quête du bien commun. C'est parce que les croyances peuvent unir les hommes qu'elles peuvent accroître le bonheur de chacun.

Le statut de l'Écriture est ici particulièrement intéressant. L'autorité dont jouissent les textes sacrés consolide la foi. C'est pourquoi Spinoza ne remet pas (explicitement) en doute la Révélation. Subtilement[1], il affirme même que la philosophie est inapte à déterminer s'il y a eu des prophéties, car elle ne peut le démontrer. C'est à chacun d'y croire ou non. Cette limite de la raison devant la prophétie est au fondement de l'autorité absolue des prophètes et du message divin. Le double langage de Spinoza vise donc deux types de lecteurs : l'intellectuel, qui comprend que le concept de Révélation est une image pour signifier l'extraordinaire connaissance politique et morale qu'ont eue les

1. Spinoza ne remet pas en cause la Révélation, mais, sans le dire directement, il sous-entend que la prophétie doit se réaliser selon les lois et dans l'ordre immuable de la nature.

prophètes, et l'homme ordinaire, qui doit absolument croire que Dieu a physiquement parlé à Moïse pour être déterminé dans le sens de la charité et de la justice. Cette autorité est cruciale car elle fortifie la foi et le statut symbolique de l'Écriture. La forme littéraire est également importante, car le langage métaphorique permet de nourrir l'imagination et les affects humains, rendant ainsi le message plus efficace. La liberté de croire est donc fondée sur la distinction entre sens et vérité. En matière de philosophie, il ne peut y avoir qu'une seule vérité tandis qu'en matière de religion, des croyances contradictoires peuvent être bonnes simultanément. La nature de la croyance religieuse justifie une conduite morale et une administration politique tolérantes.

De plus, la tolérance est souhaitable pour la piété de l'homme ordinaire, car l'homme qui est parvenu, *du fond de l'âme*, à une interprétation personnelle des textes a accédé directement au message du prophète, ce qui fortifie encore plus sa foi. Au contraire, celui qui est contraint par l'orthodoxie religieuse est plus facilement sujet au doute. Cet homme ressent qu'une autorité veut lui imposer des croyances et le réduire à l'obéissance. Or, l'homme n'est jamais aussi obéissant que lorsqu'il croit obéir librement.

La tolérance repose sur un principe de générosité herméneutique de la méthode spinoziste[1]. En matière d'interprétation de l'Écriture, on doit distinguer le sens littéral du sens authentique et de la vérité. L'interprète peut percer le sens littéral de l'Écriture et en découvrir ainsi le sens authentique s'il a des connaissances ethnolinguistiques suffisantes. Or, cela n'a rien à voir avec la vérité des propositions, car le message, nous l'avons vu, est moral et se limite à sept dogmes fondamentaux qu'il est possible de réduire à cette phrase toute simple de Jésus : « aime ton prochain comme toi-même », soit la règle d'or. Ce sens authentique de l'Écriture

1. Lagrée, Jacqueline. 1998. « Les passions religieuses chez Spinoza ». In *Spinoza et les affects*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Textes réunis par Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau, p. 99.

peut s'accommoder d'une multitude de croyances, lesquelles jouent un rôle positif pour imprimer le message dans le cœur de l'homme. La tolérance est donc nécessaire, car les hommes sont tous différents. Ils sont persuadés différemment à agir en vertu de la règle d'or. Le sens authentique du texte sacré peut être renforcé par de nombreux dogmes contradictoires.

Une lutte savante contre le fondamentalisme

Dans un deuxième temps, le combat pour la tolérance religieuse chez Spinoza pourrait être qualifié de lutte savante contre le fondamentalisme religieux. Spinoza joue le jeu des théologiens et accepte l'autorité de la Révélation. Toutefois, il s'acharne à démontrer la qualité douteuse de la transmission du message de Dieu par les différents médiums que constituent l'imagination, la parole et les textes. C'est à ce niveau que Spinoza livre l'essentiel de sa lutte pour la tolérance religieuse dans le *TTP*.

D'abord, Spinoza soutient que le message de Dieu est adapté aux prophètes, qui ne sont pas des savants mais des hommes qui ont une vive imagination ainsi qu'une âme naturellement inclinée vers le bien, tout en s'appuyant sur l'Écriture. Le message de Dieu est donc nécessairement transformé par cette adaptation. L'efficacité de ce message repose en grande partie sur le fait que ce dernier est exprimé dans une forme simple et qu'il est teinté d'imagination. Ceci présuppose que le message de Dieu peut également être formulé de manière adéquate. Le jeu du téléphone commence déjà de la bouche de Dieu à l'oreille du prophète Moïse ! Il y a déjà médiation et transformation du message. La tolérance du discours philosophique est donc fondée sur la médiation de la parole divine.

Ensuite, en appliquant sa méthode d'interprétation, Spinoza parvient à tirer certaines conclusions qui désamorcent complètement toute possibilité d'établir une orthodoxie religieuse. La position de Spinoza est stratégique et subtile. Elle fonde la théologie sur l'autorité absolue de l'Écriture. Spinoza peut ainsi combattre les

théologiens intolérants sur leur propre terrain, terrain qui ne lui est cependant pas inconnu car il connaît mieux les textes que ses adversaires. Spinoza montre jusqu'à quel point le message de Dieu a été corrompu tout au long de sa transmission. Il s'attaque à la possibilité d'établir une tradition en pointant du doigt les problèmes herméneutiques qui séparent ses contemporains du message initial des prophètes.

Waterlot a démontré dans un article[1] « que l'essentiel de la question de la tolérance se joue » dans les chapitres VIII, IX et X du *TTP*. Ces chapitres établissent tour à tour que :

1. les textes sacrés sont apocryphes ;
2. l'Écriture est inachevée, remplie d'erreurs et manque d'unité ;
3. des textes importants sont perdus et ceux qui ont été conservés par la tradition sont incomplets.

Nous pouvons ajouter à cette énumération que l'Hébreu s'est en grande partie perdue avec le temps, ce qui complique encore plus le travail de l'herméneute.

Après avoir établi fermement la souveraineté totale de la théologie, Spinoza ne cesse de montrer les difficultés qui empêchent le théologien d'accéder au sens authentique de l'Écriture. Toutes les analyses bibliques de Spinoza servent en fin de compte à empêcher la formation d'une orthodoxie, chose qu'il serait possible d'établir en théologie si son objet lui était plus accessible. Nous pouvons donc conclure que Spinoza attaque l'idée d'orthodoxie religieuse sur deux plans : d'abord par la distinction entre sens et vérité ; ensuite, dans le domaine de la théologie, le théologien se bute à une telle quantité de problèmes herméneutiques majeurs qu'il ne peut adopter une attitude intolérante face aux autres interprétations. Dans ce contexte herméneutique où l'objet de la réflexion est une

1. Waterlot, Ghislain, 1998. « Science de la Bible et tolérance chez Spinoza : Les chapitre VIII à X du *Traité théologico-politique* ». In *Philosophique*, Kimé, p. 99-119. Besançon.

tradition pour ainsi dire perdue, le savoir théologique devient majoritairement hypothétique. Il s'agit donc d'une justification indirecte de la tolérance qui s'ajoute à la première, qui est plus radicale.

CONCLUSION

La distinction entre la philosophie et la théologie permet d'éviter un débat de sourds sur la tolérance en éradiquant d'insoutenables présupposés épistémologiques. De plus, la philosophie de Spinoza s'étend bien au-delà de la problématique traditionnelle de la tolérance. Il s'agit d'une éthique de la vérité et de la puissance incompatible avec les croyances théologiques qui sont au cœur du débat. La notion même de salut disponible dans la pensée naturaliste de Spinoza est tellement étrangère à celle que l'on retrouve dans les religions judéo-chrétiennes que la problématique ne peut plus être posée dans les mêmes termes.

Lorsque les mystères de la religion sont percés, le débat sur la tolérance se déplace sur le plan théologico-politique. La question prend alors une orientation pragmatique et la tolérance est fondée sur son utilité morale et politique. Dans ce texte, nous avons surtout examiné la question de la tolérance sur le plan moral et nous avons vu que la pensée de Spinoza fait de la tolérance, sinon une vertu, à tout le moins une exigence fondamentale de la religion. Fondée sur la croyance, la religion est nécessairement hétérodoxe. Toutefois, cet argument philosophique ne persuade pas les croyants. Dans le *TTP*, Spinoza s'acharne donc à saper la constitution de l'orthodoxie religieuse sur le terrain de la théologie.

La question de la tolérance prend également une dimension politique que nous avons omis d'aborder. Il faudrait examiner toutes les questions relatives au *jus circa sacra* (rapports entre le politique et la religion). Nous pourrions, par exemple, émettre l'hypothèse que Spinoza est un penseur potentiellement intolérant en ce qui a trait aux institutions religieuses. En effet, le souci d'orthodoxie des Églises est contraire à la définition spinoziste de

la foi. Il y a donc ici une certaine limite à la tolérance qu'il serait possible d'étudier.

Notons pour terminer que Spinoza ne juge pas les hommes avec des ornières. Même si la vérité est réservée à la philosophie, Spinoza reconnaît l'utilité de l'Écriture et de la religion. Sur le plan du bonheur individuel, la philosophie offre une réponse à la question du sens de la vie qui ne peut pas satisfaire les affects de l'homme ordinaire. Spinoza en est bien conscient. En ce sens, il y a une limite à ce que la raison peut espérer. Celle-ci ne guidera jamais entièrement la conduite de l'homme, dont l'essence est le désir. La distinction entre la foi et la raison permet de conserver intactes deux dimensions de l'existence humaine et de soutenir que l'Écriture est utile à tous les hommes.

C'est en ce sens que nous devons interpréter les paroles de Spinoza contre Démocrite, le penseur matérialiste qui riait de tout :

> Si ce personnage fameux qui riait de tout, vivait dans notre siècle, il mourrait de rire assurément. Pour moi, ces troubles ne m'incitent ni au rire ni aux pleurs ; plutôt développent-ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas qu'il me convienne en effet de tourner la nature en dérision, encore bien moins de me lamenter à son sujet, quand je considère que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature et que j'ignore comment chacune de ces parties s'accorde avec le tout, comment elle se rattache aux autres. Et c'est ce défaut seul de connaissance qui est cause que certaines choses, existant dans la nature et dont je n'ai qu'une perception incomplète et mutilée, parce qu'elles s'accordent mal avec les désirs d'une âme philosophique, m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes. Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent, meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité[1].

1. Spinoza, *Lettre* 30 à Oldenburg, *op.cit.*, p. 232.

Spinoza soutient assurément de nombreuses thèses communes à celles des philosophes matérialistes. Toutefois, il ne partage pas l'un des traits importants : le rire du matérialiste, qu'il considère malsain. La suite de la lettre explique la décision de Spinoza d'écrire le *TTP* et les motifs de sa rédaction. Ce traité, qui témoigne de l'entrée en politique de Spinoza, ébranle complètement les superstitions des théologiens, mais Spinoza le rédige pour le bien des hommes et dans l'intérêt conjoint de la philosophie et de la théologie. Nous devons conclure en soulignant que Spinoza est sincère lorsqu'il défend *l'utilité de l'Écriture pour tous les hommes* et que les fondements de sa méthode d'interprétation de l'Écriture ne sont pas purement stratégiques. Le catalyseur de ses réflexions est son amour inconditionnel pour Dieu et les hommes.

Cet amour est en même temps la réponse que l'on doit apporter à la question du sens de la vie pour le philosophe. Si Dieu se confond à la Nature et la Providence au déterminisme, pourquoi serions-nous libres ? Où allons-nous et pourquoi ? Il semble qu'il faille renverser la question pour avoir quelques lumières. L'homme est essentiellement constitué par le désir. Il est naturellement poussé à augmenter sa puissance et à persévérer dans l'être. Le salut du philosophe, c'est son amour pour la vérité, qui le pousse incessamment à connaître davantage le monde, et ce désir persiste sans finalité surnaturelle, car l'homme est ainsi constitué. Cette passion active suffit à sa béatitude; l'homme n'a pas à rechercher son bien dans un arrière-monde, ni à rechercher d'autres raisons : il a le désir de se libérer en lui.

Guillaume Simard Delisle
Université du Québec à Montréal

Bibliographie du chapitre 3

Augustin. 1737. « Lettre 185 ». In *Lettres de Saint Augustin Traduites en François sur l'édition nouvelle des P.P. Bénédictins de la Congrégation de S. Maur*, 4e édition, Le Mercier, Paris.

Bayle, Pierre. 2002. « Supplément du Commentaire philosophique ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance,* PUF. Paris.

Billecoq, Alain. 1998. « Spinoza et l'idée de tolérance ». In *Philosophique,* Kimé, p. 121-141. Besançon.

Bloch, Olivier. 1995. *Le matérialisme*, PUF. Coll. « Que sais-je ? », no 225. Paris.

De Negroni, Barbara. 1996. *Intolérances*, Hachette. Paris.

Eco, Umberto. 1998. « Définitions de l'intolérance ». In *Magazine littéraire,* p. 18-20. Paris.

Harris, Ian. 2002. « Tolérance, Église et État chez Locke ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance,* PUF, p. 175-218. Paris.

Lagrée, Jacqueline. 1988. « Sens et vérité : Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza ». In *Studia spinozana,* Königshausen & Neumann, p. 75-91. Würzburg.

Lagrée, Jacqueline. 1999. « La religion naturelle et révélée. Philosophie et théologie : Louis Meyer, Spinoza, Regner de Mansvelt ». In *Judaeo-Christian intellectual culture in the Seventeenth century,* p. 185-206 : A.P. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin and G.M. Weiner (eds)

Lagrée, Jacqueline. 2002. « Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza ». In *Revue de théologie et de philosophie,* Société suisse des sciences humaines, p. 15-28. Lausanne.

Lagrée, Jacqueline. 2002. *Spinoza et la question de la tolérance.* Librairies Dialogues Brest, 22 mars 2000.

Lazzeri, Christian. 1999. « Spinoza : la bien, l'utile et la raison ». In *Spinoza, puissance et impuissance de la raison,* PUF, p. 9-38. Paris.

Lecler, Joseph. 1994. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel. Paris.

Lessay, Franck. 2002. « La tolérance : contextes et problématiques ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF. Paris.

Matheron, Alexandre. 1971. *Le Christ ou le salut des ignorants*, Aubier Montaigne. Paris.

Mignini, Filippo. 1991. « Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza ? ». In *La Tolleranza religiosa, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero,* p. 163-197. Milano.

Misrahi, Robert. 1992. *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Delagrange. Coll. « Les Empêcheurs de penser en rond ». Paris.

Misrahi, Robert. 1998. « Spinoza : tolérance et liberté d'expression ». In *Magazibe littéraire no°323,* p. 26-27. Paris.

Riuz, J. 1981. « Spinoza : son rapport au matérialisme ». In *Revue de Métaphysique et de Morale,* vol. 86, n°1, p. 38-53. Paris.

Spinoza, Benedictus De. 1966. *Spinoza, Traité politique, Lettres*. Charles Appuhn, GF-Flammarion. Paris.

Spinoza, Benedictus De. 1999. *Éthique*. Bernard Pautrat, Seuil. Coll. « Essais ». Paris.

Spinoza, Benedictus De. 1999. *Traité théologico-politique*. Pierre-François Moreau, PUF. Coll. « Épiméthée ; Œuvres / Spinoza ; III ». Paris, 861 p.

Verbeek, Théo. 1998. « Vérité et « tolérance » dans le Traité théologico-politique de Spinoza ». In *Luisa Simonutti (ed.) : Dal necessario al possibile,* Franco Angeli, p. 199-209. Milano.

Waterlot, Ghislain. 1998. « Science de la Bible et tolérance chez Spinoza : Les chapitre VIII à X du *Traité théologico-politiqu*e ». In *Philosophique,* Kimé, p. 99-119. Besançon.



CHAPITRE 4
JEAN MESLIER : CURÉ, ATHÉE ET ENRAGÉ !

Commençons par dire ce que ce texte n'est pas et ce qu'il est. Il n'est pas la présentation profonde et poussée d'un auteur à l'intention de quelques experts, mais plutôt une initiation à un philosophe peu connu qui ne manque pas de charme. Qui, en effet, nommerait Jean Meslier parmi les grands philosophes de la France ? Ce petit curé de campagne du début du XVIIIe siècle qui s'improvisa philosophe sous l'impulsion d'une profonde indignation ?

Sachons d'abord que le curé Jean Meslier, philosophe autodidacte, est l'homme d'un seul livre intitulé *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*[1]. Ce volumineux ouvrage, dont il fit trois copies manuscrites presque identiques, comprend 97 chapitres réunis sous huit « preuves ». Travail d'une vie, il s'agit en fait d'une œuvre posthume, ou plus précisément, d'un livre-testament. En effet, à la mort du curé Meslier, ces trois manuscrits devaient être, selon ses dernières volontés, légués à trois différentes personnes par lui-même choisies. Ce stratagème fut imaginé par Meslier, qui espérait ainsi qu'au moins un de ses exemplaires échappe au feu de la censure et soit lu par quelqu'un, quelque part. Le *Mémoire* fut donc, en quelque sorte, trois bouteilles que son auteur lança à la mer du temps, par-delà l'abîme de sa propre mort, tout en

1. In *Œuvres de Jean Meslier*; édition coordonnée par Roland Desné, en trois tomes, éditions Anthropos; Paris, 1970.

n'étant certain que d'une seule chose : il ne saurait jamais ce qu'il en deviendrait.

Jean Meslier fut un curé de campagne tout ce qu'il y avait de plus banal sous l'Ancien régime, en extérieur du moins. À l'intérieur de lui bouillait cependant une sourde colère qui le fit devenir philosophe. Ce qu'il y a de fascinant chez ce penseur est justement cette double vie au cours de laquelle son œuvre fut écrite. Alors qu'il vaquait, publiquement, à ses tâches de curé, il devenait, dans le secret, un criminel. Le mot n'est pas trop fort, au contraire, car ses réflexions solitaires, qu'il prenait le risque de coucher sur papier, auraient amplement suffit à la faire condamner à mort. Ses crimes étaient nombreux et très graves pour l'époque : il affirme, entre autres, que toutes les religions ne sont que des supercheries ; il attaque le pouvoir de l'Église, celui de la noblesse, et, surtout, celui du roi, qu'il ose même qualifier de tyran ; il en appelle au régicide salvateur; il condamne la propriété privée comme immorale ; il espère un soulèvement populaire qui renversera la monarchie pour la remplacer par des villages communistes ; il voudrait substituer aux mariages des unions libres ; il ne jure que par la rationalité, la science et par une compréhension matérialiste du monde ; et, enfin, le pire crime de tous, il affirme clairement l'inexistence de Dieu. Bref, à lui seul, ce penseur isolé écrivit presque la somme totale de ce que sera ce XVIII[e] siècle philosophique qu'il inaugure. Et la question que l'on peut se poser est la suivante : pourquoi ce philosophe à la pensée si riche et si d'avant-garde fut-il pratiquement oublié par l'histoire des idées ?

Cette intéressante question mériterait sans doute une réflexion plus approfondie, mais sans trop vouloir nous étendre sur le sujet, avançons tout de même rapidement quelques hypothèses. Il y aurait eu, premièrement, le contexte d'isolement dans lequel Meslier donna naissance à son *Mémoire*. N'ayant ni fréquenté les universités, ni les cercles intellectuels, son nom ne put bénéficier du prestige que lui aurait apporté la fréquentation de la « belle société »

et des penseurs influents. Deuxièmement, il y aurait peut-être eu aussi la facture même du *Mémoire* qui joua contre lui. Car il faut bien l'avouer, Meslier écrit mal. Son style est lourd, long, lent, et surtout, ennuyeux. Sa plume est laborieuse, sans beauté, ses phrases boiteuses, et les nombreux extraits des auteurs qu'il cite sont de lecture plus agréable que son texte lui-même. Troisièmement, le sujet même du texte fut probablement un frein à une notoriété officielle. Même si de nombreuses copies manuscrites clandestines du *Mémoire* prirent place dans les bibliothèques des Grands du XVIIIe siècle, le contenu extrêmement licencieux de cette œuvre dût lui conférer une aura de « possession honteuse », dont on parle seulement à ses amis les plus intimes, et encore. Et, quatrièmement, il y eut également le destin peu commun de la diffusion du *Mémoire*, subissant trahisons et travestissements. D'abord se vendant sous le manteau dans des versions manuscrites souvent abrégées, Voltaire en fit publier une version imprimée encore davantage écourtée et au message édulcoré, l'athéisme de Meslier y devenant le déisme de Voltaire. Comme si cette trahison n'était pas suffisante, de très nombreux éditeurs vendirent *Le bon sens*, de d'Holbach, sous le titre du *Testament* du curé Jean Meslier, jusqu'au moins en 1961 ! Mais nous avons aujourd'hui, heureusement, la chance de redécouvrir le texte original du *Mémoire*, grâce à l'édition de 1970, dirigée par Roland Desné, et basée sur ce qui seraient les manuscrits originaux conservés à la Bibliothèque Nationale française dans le Fonds français des manuscrits. Ce qui nous permettra très certainement de reconnaître à ce penseur la place qui lui revient dans l'histoire des idées.

Cette initiation à Jean Meslier se fera en 4 étapes : premièrement, nous effectuerons un bref survol historique de la vie du penseur et de son époque ; deuxièmement, nous présenterons et défendrons une thèse sur la véritable nature de l'athéisme meslierien ; troisièmement, nous présenterons les grands traits de la sixième preuve, que nous considérons comme le contexte idéologique

génétique de l'athéisme du *Mémoire* ; et, finalement, nous aborderons l'argumentaire athéiste présent dans la première et la deuxième preuve.

L'homme et son époque

Tous ne sont pas d'accord sur la pertinence de lier l'œuvre d'un philosophe à sa vie et à son époque afin d'en approfondir la compréhension. Pour notre part, nous ne croyons pas que ce débat puisse se résoudre dans l'absolu : cela dépend des œuvres. Et le *Mémoire*, lui, est justement une de ces œuvres philosophiques qui s'inscrit profondément dans le contexte historique de sa création. Nous oserons même avancer que Meslier est le penseur qui symbolise le mieux l'émotivité sous-jacente de la France rurale de la fin XVIIe, et début XVIIIe siècle. Il mène une double vie : à la fois curé de campagne qui s'adonne aux tâches d'une existence publique des plus banales, et philosophe critique qui s'acharne, dans le plus grand secret, à une critique radicale de la pensée dominante de son époque. Ainsi tiraillé entre la résignation et la révolte silencieuse, il représente à merveille la condition populaire de son époque : encore figée dans les vieilles traditions comme dans des fers, mais ressentant une indignation grandissante et un inavouable désir de liberté. Ce curé, qui est-il donc ?

Baptisé le 15 juin 1664 à Mazerny, il est « fils d'un marchant possédant quelques terres, sachant écrire et jouissant, dans son village, d'une bonne réputation »[1]. Nous devons comprendre la position sociale de son père comme étant celle d'un petit bourgeois qui, aujourd'hui, passerait pour être de la classe moyenne. À cette époque où les paysans étaient tous très pauvres, posséder un petit pécule donnait à la personne une certaine importance. Cette classe de petits commerçants fournissait à l'époque la majeure partie du bas clergé ; ce que sera, justement, Jean Meslier.

1. Roland Desné, *L'homme, l'œuvre et la renommée*; en préface de *Œuvres de Jean Meslier*, tome 1, p. XVII.

Jean, bon élève, accepta d'entrer au séminaire pour, selon ses dires, faire plaisir à ses parents et pour en obtenir également une vie plus douce que le commun des mortels. Il faut savoir qu'à l'époque, être membre du clergé assurait des revenus supérieurs à la majorité de la population. Et si le bas clergé bénéficiait de revenues relativement confortables, le haut clergé, lui, vivait dans une grande opulence qui contrastait de manière obscène avec la grande pauvreté des paysans. Il faut aussi savoir qu'à cette époque entrer au séminaire comportait des coûts : il fallait pouvoir garantir une rente au séminariste pour qu'il puisse pourvoir à ses besoins tout au long de ses études sans qu'il ne doive travailler. C'est pour cette raison que les curés de campagne ne provenaient pas de la paysannerie, ceux-ci étant incapables d'en défrayer les coûts exigé.

Jean Meslier deviendra donc curé d'Étrépigny et de Balaive le 7 janvier 1689 ; il est alors âgé de 25 ans. Il y passera le restant de sa vie, consacrant 40 années à ses charges cléricales. On retiendra principalement de sa vie une courte période d'accrochages avec les autorités temporelle et spirituelle.

Le seigneur de sa région, Antoine de Toully de Cléry, ayant maltraité des paysans, provoqua l'indignation et la colère du curé Meslier. Ce dernier osa dénoncer les agissements du seigneur, au su et au vu de tous pendant son sermon dominical, et réprouver ses abus. Le noble, attaqué publiquement, alla s'en plaindre au supérieur de Meslier, qui exigea de ce dernier la correction qui s'imposait. Dès le dimanche suivant, Meslier récidivait, renforçant même sa critique « contre les seigneurs et les grands du monde »[1]. Suite à une nouvelle plainte du seigneur, le curé rétif sera condamné par son archevêque à un mois de réclusion au séminaire.

Cette confrontation avec le seigneur local n'est pas l'unique raison pour laquelle Meslier fut réprimandé. En effet, son supérieur lui reprochait également de nombreux autres comportements.

1. *Ibid*, p. XXIX.

Dans son rapport de 1716, l'archevêque de Mailly reproche au curé Meslier, entre autres choses, d'avoir comme servante une jeune femme d'à peu près 18 ans, alors que l'Église exige que les servantes soient d'âge canonique. Pour la petite histoire, soulignons que cet archevêque, soucieux des bonnes mœurs du curé d'Étrépigny, décèdera le corps complètement rongé par une « maladie honteuse » ! Celui-ci reproche également au curé Meslier de ne pas entretenir ses églises qui menacent de tomber en ruines, de ne pas faire ses comptes, d'avoir osé placer des bancs pour des bourgeois là où il ne devrait y avoir que celui du seigneur, et de ne pas avoir fait payer pour ces bancs, de distribuer aux enfants des hosties non consacrées, et sans les faire payer, et, aussi, on lui fait grief d'être « ignorant, présomptueux, très entêté et opiniâtre, [...] négligeant l'église [...] ; il se mêle de décider des cas qu'il n'entend pas, et ne revient pas de son sentiment »[1]. De tout ce rapport très négatif ressortent tout de même deux points positifs : il est « homme de bien », ce qui signifierait, selon Roland Desné, qu'il mène « une vie régulière (ne s'enivrant pas, ne jouant pas aux cartes, ne se battant pas avec les paysans) »[2] et serait aussi un bon maître d'école.

Après cette retraite forcée au séminaire, les rapports suivants font état d'améliorations : il renvoya sa jeune servante, redonna priorité au banc du seigneur, commença l'entretien de ses églises, fit ses comptes et n'attaqua plus les figures d'autorités lors de ses sermons. Aucun autre fait marquant n'est à signaler jusqu'à sa mort et la découverte de son legs des plus singuliers.

Il serait romanesque de voir dans cette courte période d'affrontement avec les autorités, et dans son refus de faire ce que l'Église attendait de lui, les signes d'un caractère particulier pour un curé de son époque, d'une âme rebelle qui osa ce que les autres curés jamais n'osèrent, et qui annonce ainsi en germe

1. Citation reprise de Roland Desné, *Ibid*, p. XXVIII.

2. Tiré de la note en bas de page, Roland Desné, *Ibid*, p. XXVIII.

le projet du *Mémoire*. La vérité est cependant tout autre. Nous devons considérer Jean Meslier comme un curé de campagne tout ce qu'il y avait de plus ordinaire à son époque dans la région Champagne-Ardenne.

Un bref survol des rapports de l'archevêque de Mailly qui, en 1716, fit la visite des cures de la région, nous présente un portrait d'un bas clergé récalcitrant. Les différents curés de la région sont ainsi décrits : « revêche, pas assez soumis, ignorant, arrogant, raisonneur, fort entêté, résistant, processif, ne voulant pas se conformer aux ordres, opiniâtre, ne se soumettant nullement, fort négligeant, très peu exact, un peu brouillon, s'absente souvent, a bien des plaintes contre lui, il est haut, caché, aime les gens qui résistent aux supérieurs, soupçonné de faire entrer les livres interdits, toute la paroisse criait contre lui, rebelle »[1].

Ainsi compris, le curé Meslier n'était pas un cas à part, mais plutôt un membre du bas clergé très représentatif de son milieu. Ce qui le distinguera cependant des autres curés, c'est le témoignage de sa vie secrète de philosophe qu'est son *Mémoire*. Nous ne pouvons affirmer avec exactitude le moment où la vie du curé se scinda en deux, mais nous pouvons faire une supposition. L'idée du *Mémoire* dut germer pendant sa retraite forcée au séminaire, ou peu de temps après, lorsque le fier curé réalisa le pouvoir qu'avaient sur lui la noblesse et le haut clergé. Se voyant dans l'obligation de plier l'échine, sa colère au travers de la gorge, l'écriture de son *Mémoire* ne pouvait faire autrement que lui apparaître comme le parfait exutoire. Mais de quelle colère s'agit-il ici ?

Les conditions de vie des paysans de la Champagne de cette époque étaient pénibles. Ils travaillaient très fort aux champs pour se faire prendre la plus grande part de leurs efforts par les nombreux et lourds impôts, taxes, dîmes, quêtes et droits seigneuriaux. Ces prélèvements énormes laissaient les paysans pratiquement sans

1. *Ibid* ; tous les qualificatifs précédant sont tirés, en vrac, de citations des pages XXIII, XXIV et XXV.

moyens de subsistance lorsque les récoltes étaient mauvaises, ou que la spéculation faisait trop grimper les prix des denrées alimentaires. Malgré le fait qu'ils étaient les producteurs de la nourriture, les famines et les disettes étaient le lot de leur vie. Cette précarité ne touchait cependant pas les nobles et le clergé, ainsi que la bourgeoisie, qui toujours les premiers, prenaient leur part, sans se soucier du sort des paysans.

Et comme si cette situation malheureuse et choquante n'était pas suffisante, la région de Champagne, étant frontalière, subissait aussi les conséquences des guerres qui perduraient « depuis celle de Trente ans, avec son cortège de pillages, d'incendies et de massacres »[1]. Des villages non loin d'Étrépigny « furent mis à sac »[2] en 1641 et en 1657, et ces mauvais souvenirs restaient frais dans la mémoire populaire. Et quand ce n'était pas les soldats ennemis, c'étaient les soldats de leur propre roi qui pillaient les villages, et qui battaient, violaient ou tuaient les paysans sans défenses, comme nous l'illustre d'ailleurs certains documents du début du XVIII[e] siècle.

Dans ce contexte où tout le poids de l'État reposait sur les paysans, qui devaient également supporter le poids de la noblesse et de l'Église, subissant famines et disettes, et sans avoir droit pour autant au respect ou à la dignité humaine, il se répandit dans les campagnes françaises, tout au long du XVII[e] siècle, de nombreuses révoltes paysannes. Ces soulèvements, excès spontané de colère et de désespoir, « traduisaient une conscience humiliée et une revendication de dignité, même s'ils débouchaient sur des actes de violences sans rationalité politique précise »[3]. Les paysans, ignorants, n'avaient peut-être pas les mots pour le dire

1. Albert Soboul, *Le critique social devant son temps,* préface de *Œuvres de Jean Meslier*, tome 1, p. CV.

2. *Idem*.

3. *Ibid*, p. CIII.

politiquement, mais ils ressentaient de plus en plus comme intolérable l'injuste sort auquel leur société les condamnait.

C'est en regard de ce contexte historique que nous pouvons mieux saisir la signification du *Mémoire.* C'est donc au milieu de la grande pauvreté rurale, non loin des crimes et des humiliations de la guerre, face aux privilèges abusifs de la noblesse et du clergé, et de leur mépris, que le curé Meslier ressent lui aussi cette colère toute paysanne, franche et sans raffinements, envers cette situation odieuse qui ne peut être davantage tolérée. De la colère, oui, mais comme de nombreux pauvres paysans, il ressent aussi la morsure humiliante de la résignation, la peur au ventre d'avoir à affronter la « justice » de son époque, faite de sinistres cachots, de tortures et d'exécutions. Nous croyons donc qu'au regard de ce contexte historique, le *Mémoire* de Meslier doit être reçu par nous comme la somme de tout ce qu'il était interdit de penser. Et cela devrait profondément toucher le sentiment de tout philosophe, puisque ce *Mémoire* nous rappelle donc que la liberté de penser est un précieux acquis social.

Penser la rage au cœur

À la lecture du *Mémoire*, le lecteur moindrement attentif remarquera tout au long de l'œuvre un fréquent rappel à la dure réalité de cette France à cheval entre les XVIIe et XVIIIe siècles : une monarchie absolutiste qui ne se souciait aucunement de sa population qu'elle accablait de mille et une injustices. Meslier, tête instruite, témoin privilégié de son époque, ne peut s'empêcher, devant tant de crimes, d'en commettre un lui aussi : penser ! Et c'est la rage au cœur qu'il écrit les fruits de ses réflexions.

Dans la préface au *Mémoire*, un commentateur avance que le communisme de Meslier est consubstantiel à son athéisme. Autrement dit, nous ne pouvons comprendre l'un ou l'autre isolément, ils sont les deux versants d'un seul et même acte intellectuel. Nous trouvons aussi que les pensées politiques et antireligieuses du curé d'Étrépigny sont intimement liées,

mais en lieu et place de débattre de leur consubstantialité, concept que nous trouvons d'une pertinence toute relative, nous préférerons parler ici de leur causalité mutuelle. Nous affirmons que les pensées politiques et athéistes mesliériennes semblent se causer l'une et l'autre selon un ordre particulier. C'est d'abord, selon nous, sa conscience politique qui engendre, de manière conséquente, son athéisme ; et cet athéisme, à son tour, par les conséquences qui doivent en être assumées, engendrera une pensée politique s'inscrivant dans des actions concrètes (et, aussi, une pensée philosophique profondément matérialiste que nous n'approfondirons pas dans les limites de cette présentation). C'est peut-être cet athéisme, placé au centre, entre la colère politique et l'espoir communiste, qui donne l'impression d'être une seule et même pensée unifiée. De plus, puisque nous croyons que la pensée politique du *Mémoire* est la genèse et la fin de l'exercice, elle aurait également une certaine préséance morale dans l'ouvrage de Meslier.

Nous croyons que l'athéisme mesliérien est second par rapport à sa pensée politique, même si cette dernière est peu développée et naïve. La nuance est certes subtile, et peut, de prime abord, paraître difficile à défendre au vu de l'importante différence de proportion dans son livre entre sa pensée antireligieuse et sa pensée politique. Nous croyons toutefois qu'au-delà de l'évidente quantité (car en effet le *Mémoire* est principalement un traité « d'athéologie »), il faut y voir le geste intellectuel. Meslier, dans son combat secret et solitaire contre l'injustice, semble s'être donné comme objectif de faire ce qu'il considérait devoir être fait : démontrer la fausseté des superstitions religieuses. Qui de mieux placé qu'un curé pour faire cela ? Un pape peut-être…

La critique de la tyrannie et de ses mécanismes sordides ne devait pas chez Meslier se faire sentir comme un devoir de léguer ; cette juste indignation avait déjà été écrite avant lui, et tout porte à croire qu'il l'avait lue. L'immense admiration que le

curé d'Étrépigny voue à Montaigne, qu'il cite régulièrement, ne pouvait faire autrement que de l'amener à lire La Boétie. S'il ne cite pas ce dernier textuellement (probablement parce qu'il n'en a pas d'exemplaire sous les yeux), certains passages du *Mémoire* laisse peu de doute quant au fait que Meslier fut un lecteur enthousiaste du *Discours de la servitude volontaire*.

C'est principalement dans sa conclusion que Meslier rapporte trois thèses qui paraissent être directement tirées de La Boétie. Il nous présente ainsi, premièrement, la thèse Laboétienne selon laquelle ce n'est pas par lâcheté que les peuples endurent la tyrannie, mais par atavisme, parce que nous acceptons comme notre nature intime la réalité dans laquelle nous naissons. Est aussi présente, deuxièmement, la thèse qui dépeint les tyrans comme des individus aussi faibles que n'importe quel homme, mais qui deviennent tout puissants grâce au peuple qui, en acceptant de les servir, « s'esclavage » lui-même ; le tyran ne faisant qu'utiliser la propre force du peuple contre le peuple lui-même. Et, troisièmement, Meslier propose une façon de combattre la tyrannie presque identique à celle de La Boétie : la désobéissance civile, l'arrêt de toute coopération avec l'autorité tyrannique. Mise à part la première, abordée brièvement dans le chapitre 50 sous la sixième preuve, ces thèses sociopolitiques ne sont pas développées par Meslier ; ce qui, selon nous, n'est pas anodin chez celui qui a l'habitude de tout expliquer dans le détail et de tout répéter… dans le détail. Nous croyons voir dans ce fait un Meslier qui ne ressent guère l'utilité de refaire un livre déjà écrit. La tyrannie, ce système monstrueux et injuste, l'enrage, mais quelqu'un l'a déjà critiqué avec pertinence.

De plus, l'exercice philosophique de Meslier peut même être compris comme une extension du *Discours*. Ou plus exactement, comme le long déploiement, en acte, d'une quatrième thèse Laboétienne qu'il juge d'une importance capitale. La Boétie avance qu'un des meilleurs moyens pour un tyran de conserver son pouvoir

est de lui donner le lustre de la divinité. Si donc la tyrannie peut se protéger derrière la religion, une critique de la seule tyrannie ne peut suffire à la faire s'écrouler. Pour attaquer le pouvoir des rois, il faut d'abord réduire à néant le pouvoir qu'a la religion de justifier leurs despotismes inhumains ; ce que fait Meslier tout au long de son *Mémoire*, avec beaucoup de détermination d'ailleurs !

Ce n'est pas pour le simple plaisir de dénoncer le mensonge de la religion que Meslier la critique, mais pour désamorcer un des mécanismes qui perpétuent les innombrables injustices dont il est témoin à son époque ; des injustices qui n'ont rien de surnaturelles, bien au contraire. Si Meslier écrit, c'est pour dévoiler et dénoncer les sources de tous les maux et injustices qui ont cours dans les sociétés : c'est-à-dire la volonté de dominer et celle d'être vénéré comme un saint, ou comme un envoyé de Dieu, ou même… comme un dieu. Et c'est par deux moyens que certains individus parviennent à dominer les autres ou en s'en faire vénérer : 1) par la force et la violence et 2) par la ruse et les artifices. Pour Meslier, religion et tyrannie s'établissent et se maintiennent de la même manière et sont aussi nuisibles l'une que l'autre pour la société.

L'athéisme de Meslier peut donc être considéré comme « utilitaire », comme une « pensée de combat » qui doit assommer l'adversaire pour ensuite avoir le champ libre pour de nouvelles idées. En effet, on ne peut nourrir d'athéisme et d'eau fraîche un peuple qui souffre. Nous comprenons donc les charges antireligieuses du *Mémoire* comme moralement secondes par rapport à ses desseins de conscientisation politique, même si la présentation de son athéisme a énormément plus de profondeur intellectuelle que sa présentation simpliste du communisme villageois.

Moralement seconde parce que s'en prendre ainsi aux mensonges religieux nous semble principalement être un aveu de faiblesse de la part de Meslier ; entre la force et la ruse des puissants, seule la

dernière est à sa portée, lui, le petit curé de campagne. Mais ce n'est pas contre Dieu qu'il aurait voulu croiser le fer :

> pour ce qui est de moy, mes chers amis, si j'avais un souhait à faire sur ce sujet (et je ne manquerois pas de le faire, s'il pouvoit avoir son effet) je souhaiterois, avoir le bras, la force, le courage et la masse d'un Hercule pour purger le monde de tous les vices, et de toutes iniquités, et pour avoir le plaisir d'assommer tous ces monstres de tyrans à testes couronnées, et tous les autres monstres, ministres d'erreurs, et d'iniquités, qui font gémir si pitoiablement tous les peuples de la terre[1].

Le souhait premier de Meslier est la libération des peuples, leur affranchissement des autorités malsaines, temporelles et religieuses. Cette libération leur permettrait enfin de regagner leurs droits humains naturels, et par cette dignité retrouvée, ils pourraient sagement suivre les lumières de la raison humaine pour établir entre eux justice et équité et pour perfectionner les sciences et les arts.

Et Meslier, lucide, sait très bien que l'athéisme n'est pas *la* libération des peuples. Si l'athéisme se répand dans la population, celle-ci se débarrassera certes ainsi de la domination de ceux qui veulent être vénérés, et qui justifient leur domination au nom de Dieu, « mais ce n'est pas assez »[2]. Et Meslier, ayant pourfendu tout au long de son *Mémoire* la religion en appelle, au final, à une action politique concrète : « unissez-vous donc, peuples, si vous êtes sages, unissez-vous tous, si vous avez du cœur, pour vous délivrer de toutes vos misères communes »[3]. Cette union des peuples, que Meslier espère même planétaire, peut servir à deux objectifs : premièrement, les peuples auraient tout intérêt à

1. Jean Meslier ; *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier* ; in *Œuvres de Jean Meslier*, tome 1, p. 24.

2. Jean Meslier, *Mémoire…*, tome 3, p. 139-140.

3. *Ibid*, p. 147.

tuer leur roi et leurs princes, à « poignarder tous ces détestables monstres et ennemis du genre humain »[1] ; et, deuxièmement, objectif probablement tiré de La Boétie, de ne plus coopérer avec les autorités tyranniques, de priver les puissants « de ce suc abondant, qu'ils tirent par vos mains de vos peines et de vos travaux »[2]. Au-delà de la libération morale par l'athéisme, le peuple ne pourra plus faire autrement que de se braquer physiquement, avec violence, et de se confronter à ces autorités, pour parvenir à sa pleine et entière libération.

Comme nous venons de le voir, l'athéisme de Meslier semble avoir effectivement une allure de « passage obligé » : nécessaire pour affaiblir la tyrannie honnie, mais seulement accessoire dans l'assaut final, et violent, censé redonner aux peuples leur dignité trop longtemps bafouée. Cependant, il nous reste à démontrer, dans la prochaine partie, l'origine politique de la pensée athéiste du *Mémoire*.

La conscience politique comme conscience athée

Après une partie historique et une partie abordant la pensée meslierienne dans son ensemble, nous allons maintenant nous pencher plus directement sur le texte du *Mémoire* lui-même. Il s'agira dans ce qui suit de présenter ce qui nous semble être la véritable genèse de l'athéisme meslierien. Bien que cette partie arrive tard dans son ouvrage (il s'agit de la sixième preuve, regroupant les chapitres 41 à 58), elle seule montre de façon évidente les liens que souligne Meslier entre, d'un côté, les injustices concrètes et flagrantes de sa société et, de l'autre, les mensonges et hypocrisies de la religion chrétienne.

Comme l'auteur le dit lui-même dans son avant-propos :

> dès ma plus tendre jeunesse, j'ai entrevu les erreurs, et les abus, qui causent tant de si grands maux dans le monde ; plus j'ai avancé en âge

1. *Ibid*, p. 134.

2. *Ibid*, p. 152.

> et en connoissance, plus j'ai reconnu l'aveuglement et la méchanceté des hommes, plus j'ai reconnu la vanité de leurs superstitions, et l'injustice de leurs mauvais gouvernemens[1].

Nous pouvons donc affirmer que ce ne sont pas deux ou trois contradictions remarquées au hasard d'une page de la Bible qui engendrèrent chez Meslier cette réflexion antireligieuse qu'est le *Mémoire*. Non, l'athéisme du philosophe d'Étrépigny prend sa source dans sa révolte contre les injustices sociales qu'il n'a pu s'empêcher de constater autour de lui. Voir autant de méchanceté chez des humains qui se réclament d'une religion d'amour et de bonté infinies est une absurdité trop lourde de fâcheuses conséquences morales pour Meslier. Et c'est justement cette dissonance insoutenable entre le monde dans lequel il vit, cruel et injuste, et ce que devrait être un monde gouverné par le Dieu chrétien, c'est-à-dire rempli de bonté, de justice et de toutes les perfections possibles, qui sert de fil conducteur à la sixième preuve pour nier la justesse de la religion.

Nous allons présenter ici, de manière non exhaustive, quelques preuves présentées par notre auteur dans cette partie titrée : « De la vanité et fausseté de la religion chrétienne, tirée des abus, des vexations injustes et de la tyrannie des grands qu'elle souffre ou qu'elle autorise ». Pour Meslier, si la religion chrétienne était réellement d'origine divine, et pas une supercherie humaine, les lois de Dieu révélées par l'Église seraient ou bien si justes et si bonnes et si parfaites qu'elles s'imposeraient d'elles-mêmes, ou bien ceux qui auraient comme devoir de les faire appliquer, le pape, les cardinaux, les évêques, les moines, ne pourraient, s'il avaient véritablement cette foi à laquelle ils prétendent, tolérer aucune injustice, aucun abus de pouvoir. Pourtant, Meslier constate autour de lui mille et une injustices qui accablent les bons, les innocents, les faibles, et rien ni personne, ni Dieu ni l'Église, n'agissent

1. Jean Meslier, *Mémoire…*, tome 1, p.7.

pour y remédier. Devant le silence de Dieu et de l'Église, le curé philosophe dénonce !

Un premier abus que dénonce le curé philosophe et qui est non seulement toléré, mais encouragé par une Église qui s'y vautre allègrement, est l'amplitude des grandes disproportions de conditions de vie entre les humains. Il y a là, selon Meslier, une situation contre-nature. En effet, il est d'une évidence limpide pour lui que tous les humains sont égaux par nature. Cette égalité mesliérienne possède deux facettes : d'abord, nous possédons tous de manière intrinsèque les mêmes droits à la vie et à la dignité humaine ; ensuite, nous avons aussi un égal droit à la jouissance des plaisirs de la vie. L'inégalité grossière de la richesse à son époque, et dont l'Église profite de manière outrancière, ainsi que font les rois, les princes et la noblesse, sans oublier aussi quelques hauts fonctionnaires et la bourgeoisie montante, brime de façon choquante ces droits fondamentaux chez les paysans.

Pour notre auteur, ces disproportions dans les jouissances sont : 1) foncièrement injustes, car elles ne sont nullement fondées sur le mérite réel de l'individu, et, 2) odieuses, car elles engendrent de dangereux vices autant chez les riches (la cupidité et les méthodes condamnables d'y satisfaire) que chez les pauvres (l'envie d'avoir sa part et les crimes pour y parvenir). Ainsi, non seulement ces énormes disproportions de richesses sont condamnables puisqu'elles obligent la très grande partie des peuples à vivre dans une pauvreté abjecte et laborieuse, mais en plus, elles génèrent conséquemment une infinité d'autres maux tout aussi nuisibles au bonheur des humains. De toute évidence, un Dieu *infiniment* bon, sage et juste, ne pourrait tolérer une pareille situation parmi ceux qu'il aime *infiniment* ; et cela, bien sûr, devrait valoir aussi pour l'Église qui se prétend porteuse des divines volontés de cet Être.

Un deuxième abus que dénonce le curé d'Étrépigny est la fainéantise qu'autorise la religion. Par « fainéantise », entendons plutôt ici « parasitisme ». Si le premier abus dénonçait la mauvaise

répartition des jouissances, Meslier dénonce maintenant la répartition inégale des charges du travail. Alors que les paysans, qui travaillent très dur, se font prendre d'énormes parts de leurs récoltes et de leur travail par de nombreux impôts, taxes, dîmes, quêtes et droits seigneuriaux, les condamnant ainsi à la pauvreté, les nombreux destinataires de ces prélèvements, vivant loin des soucis du besoin, ne participent même d'aucune manière à la collectivité par un quelconque travail moindrement utile. Ne vivant que du travail des autres, sans eux-mêmes travailler, ils parasitent la société et ainsi l'appauvrissent. Cette attaque vise, bien sûr, les inutiles aristocrates et les moinesses, mais encore bien davantage les opulents moines. Pour Meslier, les moines sont la pire espèce de profiteurs qui soit. Alors qu'ils ne travaillent à rien d'utile, ils vivent cependant dans un luxe parfois révoltant (et ceci est même vrai des ordres mendiants !). Ils ne sont qu'un poids de plus à porter par les pauvres paysans, déjà bien accablés, et vont même jusqu'à oser justifier leur parasitisme social au nom d'un Dieu de bonté, de partage, qui est venu sur Terre pour offrir aux pauvres des richesses infinies… après la mort. Pour Meslier, les agissements des moines profiteurs est une preuve de plus que ce que l'Église est elle-même la cause de bien des maux et des injustices, et ne peut donc pas être inspirée par un dieu de sagesse, de bonté et de justice infinies.

Le troisième abus que dénonce notre philosophe est l'appropriation individuelle des fruits de la terre. Cette façon égoïste de faire, où chacun veut *sa* part, et où il la veut la plus grosse possible au détriment de celles des autres, ne peut évidemment pas trouver sa source dans une sagesse infinie. Il est évident pour Meslier que la propriété privé n'est source que de vices : elle entraîne une cupidité insatiable, l'égoïsme, et suivent alors tour à tour de nombreuses autres méchancetés qui causent tant de maux dans le monde. Ce troisième abus ressemble, il est vrai, au premier. Il s'en différencie cependant en ceci : si l'Église, par

exemple, profite effectivement des disproportions de richesses, ses richesses appartiennent toutefois en commun à l'institution, et non individuellement aux membres du clergé. La critique de l'appropriation privé attaque donc directement les agissements immoraux des cupides bourgeois et nobles, et attaque aussi indirectement l'Église qui ne dénonce pas cette source de graves maux sociaux.

Une vraie bonne communauté, faite de lois véritablement sages, jouirait en commun de ses biens, tous possédés en commun. Bien que tous y seraient égaux, cette communauté serait « sous la conduite […] de ceux qui seraient les plus sages, et les mieux intentionnés pour l'avancement et pour le maintien du bien public […] »[1]. Pour le philosophe d'Étrépigny, seul ce communisme villageois revêt la façon véritablement sage de structurer les rapports sociaux entre égaux, alliant à la fois un véritable partage équitable des biens et des jouissances, et à la fois une structure saine de subordination (qui est nécessaire au bon fonctionnement d'un groupe) qui n'élève pas trop ceux en autorité ni n'abaisse trop les subordonnés. Par cette façon sage de vivre nous éviterions « les haines et les envies entre les hommes »[2], « les plaintes, les troubles, les séditions, les révoltes et les guerres », « de méchants et mauvais procès », « les fraudes, les tromperies, les fourberies, les injustices, les vexations, les rapines, les vols, les larcins, les brigandages, les meurtres et les assassinats… »[3]. Pour notre curé athée, sa société est moralement défectueuse. Pourtant, tous ces maux épouvantables dont souffrent les peuples pourraient tout simplement être corrigés si la société était instituée selon des valeurs de partage et d'équité. Cet idéal social étant facilement accessible à la sagesse humaine, pourquoi Dieu, dans son infinie

1. Jean Meslier, *Mémoire…*, tome 2, p. 62.

2. *Ibid*, p. 66.

3. *Ibid*, p. 67.

et parfaite sagesse, n'a pas chargé l'Église de promouvoir, pour tous les peuples, cette mise en commun des biens qu'elle pratique pourtant en son sein, ni ne l'a chargée de dénoncer l'appropriation privé qui bafoue la plus élémentaire justice ?

Passons rapidement sur un abus bien de son époque, mais qui nous concerne moins aujourd'hui : les distinctions de famille. Cette pratique sociale à la base de la noblesse, que respectait l'Église, consistait à juger d'un individu selon son appartenance familiale. Cela apparaissait tout à fait inutile et injuste aux yeux de Meslier. Selon lui, agir ainsi ne fait qu'engendrer du mépris injustifié entre les humains et ne relève que d'un manque de sagesse. En effet, « il faut estimer un chaqu'un pour son propre mérite, et non pas sur le mérite, ni par le démérite, d'aucun autre »[1]. L'Église, accordant son respect selon la famille, perpétue donc un système méprisant de discrimination indigne d'un message de bonté et de sagesse infinies.

Un autre abus qui démontre la grande défectuosité des lois que l'Église prétend détenir d'un Être parfait, est l'indissolubilité des mariages. Pour Meslier, cette obligation ridicule du mariage à vie ne sert qu'à rendre des gens malheureux. Quelle sagesse et bonté infinies peut-il y avoir à obliger des gens à endurer une situation qui leur est insupportable ? Selon notre curé philosophe, il y a beaucoup trop de mauvais mariages. Et cette situation est malsaine sur le plan social et humain : car de mauvais mariages font de mauvais enfants, qui à leur tour, feront de mauvais mariages. Ainsi, grandir dans une famille où sont absents les doux sentiments de l'amour et de l'amitié, ne prédisposent pas ces enfants à la connaissance de leurs droits naturels, ni à celle de la dignité qui devrait être indissociable de leur condition humaine.

Si l'Église enseignait véritablement les lois d'un Être infiniment bon, les désirs tout naturels qui portent les hommes vers les femmes et réciproquement, ne seraient ni un péché, ni un fardeau. Les

1. *Ibid*, p. 69.

humains d'une véritablement bonne société « laisseroient toujours libres entre eux, l'union et l'amitié conjugale, sans contraindre ni les uns, ni les autres [...] »[1]. Et c'est, seule, « la bonne amitié qui seroit le principe et le motif principal de leur union conjugale »[2]. Dans une société sage et juste, les enfants ne souffriraient pas de cette situation car ils : « seroient tous élevés, nourris, et entretenus en commun de biens publics et communs »[3], et seraient tous instruits à l'école publique. Puisque les richesses sont possédées en commun, et la jouissance des fruits du travail équitablement répartie, il nous est permis d'en tirer la conclusion suivante : le communisme de Meslier consacre la libération des femmes ! En effet, celles-ci n'y sont plus dépendantes d'un mari pour subvenir à leurs besoins, et n'y ont plus également la contrainte sexuelle de risquer un enfantement trop lourd de responsabilité à assumer seuls. Les femmes y seraient donc égales aux hommes dans les faits.

Avant de terminer ce tour d'horizon de la 6e preuve, notons au passage un autre abus du catholicisme que dénonce Meslier : le fait que la religion condamne le régicide ! Pour notre curé libre-penseur, tuer un tyran est un acte héroïque. En effet, comment une religion se réclamant de la bonté infinie peut-elle défendre ces rois et ces princes, qui pillent, qui tuent, qui torturent ? Le fait que le catholicisme qualifie de péché extrêmement grave toute tentative d'empêcher un tyran de continuer à faire le mal, prouve sans l'ombre d'un doute que l'Église tolère les pires injustices ; au plus grand mépris de ce que devrait représenter une bonté infinie.

Comme nous venons de le constater dans cette sixième preuve, Meslier lie de manière forte les agissements concrets et condamnables de l'Église à la fausseté de son message éthico-

1. *Ibid*, p. 79-80.

2. *Ibid*, p. 80.

3. *Ibid*, p. 80-81.

métaphysique. Nous devons comprendre ici les deux raisons de la colère du bon curé d'Étrépigny : non seulement de nombreuses et choquantes injustices accablent la pauvre population de son époque, premier moment de sa colère, mais en plus, l'Église, détentrice unique de la référence morale, les sanctifie. La principale fonction de la religion semble être de faire passer les injustices commises par les grands, aux yeux du petit peuple, pour de la justice d'un ordre supérieur. Si nous voulons donc que la population puisse prendre pleinement conscience du triste sort qui est le sien, afin qu'elle brise ses fers, il faudrait retirer à la religion son pouvoir d'*imprimatur* moral. C'est à ce niveau qu'intervient l'athéisme de Jean Meslier. Car si nous pouvons prouver, grâce aux lumières de la raison humaine, la fausseté de la religion, alors nous retirons à cette dernière sa qualité de référence morale pour en affubler la raison. Pour que le peuple se soulève, il ne reste plus qu'à prouver l'inexistence de Dieu.

Brève introduction à l'argumentaire athéiste de Jean Meslier

Comme nous l'avons dit plus haut, le *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier* est essentiellement un exposé d'« athéologie ». Les huit grandes sections de cet ouvrage, dites « preuves », attaquent sous des angles différents les religions en général et la chrétienne catholique en particulier. Pour nous donner une certaine idée de la teneur des charges antireligieuses de Meslier, nous résumerons dans ce qui suit les grands traits de la première preuve, qui cherche à prouver l'origine humaine des religions, et de la deuxième preuve, qui tente de démontrer la vacuité épistémique de la foi.

La première preuve se sert principalement de la multiplicité des religions comme argument. Meslier commence d'abord par affirmer sa thèse selon laquelle les religions ont été inventées pour donner une autorité divine aux lois que l'on voulait imposer aux peuples. Les religions seraient donc de pures inventions humaines,

des stratagèmes visant à manipuler les masses. Partant de cette thèse, Meslier enchaîne avec ce choix logique d'hypothèses : 1) Ou bien la plupart des religions sont des inventions humaines cherchant à justifier des lois ; 2) ou bien la plupart des religions sont de véritables institutions divines. La deuxième hypothèse est inacceptable « car comme toutes ces différentes religions sont contraires et opposées les unes [aux] autres, et qu'elles se condamnent même les unes les autres »[1], il est évident qu'elles ne peuvent avoir été établies par une seule et même vérité parfaite et immuable. Donc, la plupart des religions sont des inventions humaines et « il ne [pourrait] y avoir au plus qu'une seule véritable religion»[2].

Le caractère factice et trompeur des religions est encore davantage prouvé par l'absence de marques évidentes de l'existence d'aucune divinité. En effet, jamais Dieu ne s'est publiquement montré, et toutes les lois dont il aurait la prétendue paternité sont toujours édictées par un intermédiaire tout ce qu'il y a de plus humain. Et la question que pose notre curé libre-penseur est : pourquoi les dieux se cachent-ils ? Pourquoi les dieux ont-ils recourt au secret quand il s'agit justement de faire entendre leurs exigences ?

Deux hypothèses s'offrent à nous : 1) ou bien ces cachotteries sont un signe de faiblesse, 2) ou bien les dieux ne désirent pas se faire voir directement par nous. Si les dieux ne peuvent se montrer, alors ils ne sont pas ce que l'on prétend qu'ils sont, et si c'est parce qu'il ne le veulent, alors ils ne sont ni divinement bons, ni divinement sages. En utilisant des méthodes obscures, suspectes et qui n'offrent aucune garantie évidente d'authenticité, les dieux ouvrent grande la porte à la contrefaçon de leurs révélations. Pour Meslier, « il n'est nullement croiable que s'il y avoit véritablement des dieux, qu'ils voudroient souffrir que tant

1. Jean Meslier, *Mémoire…*, tome 1, p .43.

2. *Ibid*, p . 44.

d'imposteurs abuseront de leurs noms, et de leur autorité pour tromper impunément les hommes »[1]. Comment pouvons-nous effectivement distinguer celui qui serait un véritable intermédiaire de Dieu, de ceux qui faussement le prétendraient pour en revendiquer l'autorité ? Et partant de là, puisque la plupart des religions sont de pures inventions humaines, comment distinguer celle qui serait vraiment la volonté d'un dieu ? Peut-on trouver quelques signes de vérité qui confirmeraient la source divine d'au moins une d'entre elles ?

Dans cette recherche, Meslier nous fait d'abord remarquer que toutes les religions prétendent être exemptes des erreurs et tromperies qu'elles dénoncent chez les autres, ce qui ne peut guère nous éclairer. Autre point en commun entre toutes les religions, c'est qu'elles affirment toutes être la seule et unique vraie religion ; ce qui ne nous éclaire pas davantage. Il est clair pour Meslier que c'est aux religions de prouver leur institution divine par une preuve qui soit sûre et convaincante. Et puisque aucune d'entre elles ne parvient à dissiper les doutes, il est alors évident que toutes les religions sont de simples inventions humaines.

La deuxième preuve qu'avance Meslier pour démontrer la fausseté des religions s'appuie sur la thèse suivante :

> Toute religion qui pose pour fondement de ses mistères, et qui prend pour règle de sa doctrine et de sa morale, un principe d'erreurs, d'illusions, et d'impostures, et qui est même une source funeste de troubles et de divisions éternelles entre les hommes, ne peut être une véritable religion, ni être véritablement d'institution divine[2].

Pour le curé d'Étrépigny, il est d'une évidence limpide et indiscutable qu'une «véritable» religion, dont les principes proviendraient directement d'un dieu infiniment parfait, devrait se caractériser par la possession d'une parfaite vérité et par un message de parfaite moralité. Pourtant, « toutes les religions, et

1. *Ibid*, p.67-68.

2. *Ibid*, p. 79.

principalement la religion chrétienne »[1], se basent sur un fondement qui ne peut satisfaire ni à la vérité, ni à la moralité : la foi.

La foi, comme type de croyance, ce caractérise selon Meslier par deux dimensions : 1) elle doit être ferme et assurée, c'est-à-dire qu'elle doit être impossible à changer ; et, 2) elle doit être vécue aveuglément, c'est-à-dire qu'elle doit, non seulement être accueillie sans aucune preuve claire et certaine de vérité, mais qu'elle doit également être tenue pour vraie sans aucun doute, sans chercher de raisons, et sans même que l'on désire de raisons sûres. Évidemment, une pareille croyance ne peut d'aucune manière nous donner de certitudes valables sur le bien fondé d'une religion plus qu'une autre. En effet, quelqu'un ayant la foi en une religion sera tout aussi convaincu de sa vérité qu'une autre personne, par sa foi, le sera d'une autre religion. Ainsi, la croyance inébranlable qu'une personne peut avoir en la vérité des dogmes d'une religion, sa foi, n'est pas un critère épistémique satisfaisant. Grâce à la foi, toutes les religions peuvent faire passer leurs impostures pour de divines vérités, et tous leurs illustres menteurs pour des élus inspirés de Dieu. Donc, puisque toutes les religions sont basées sur la foi, elles ont toutes pour fondement un principe trompeur ; et puisqu'elles ont toutes pour fondement un principe trompeur, aucune ne peut prétendre être fondée sur une vérité divine et parfaite.

Pour Meslier, la foi n'est pas seulement un mauvais principe de justification, c'est également une source importante de division entre les humains. Puisque la foi est avant tout un entêtement, et non une opinion rationnelle, le dialogue entre des croyants de différentes religions est impossible. Chacun, selon sa foi, croit sa religion être la seule véritable, et ne considère les autres cultes que comme des impostures qui méritent la haine et les discriminations. De plus, l'aveuglément que requiert la foi pousse les hommes à parfois défendre leur religion jusqu'au péril de leur vie, et même

1. *Idem*.

souvent à tuer. Pour Meslier, cela ne fait aucun doute : à cause de la foi, les guerres de religion sont les plus cruelles.

Ceci étant dit, il devient évident qu'un dieu qui serait infiniment bon et infiniment sage ne pourrait avoir choisi la foi comme base de son culte. Premièrement, si un dieu s'en remettait à la foi pour faire passer son message, il placerait les humains dans une situation où, n'ayant aucune marque certaine de vérité, ils auraient autant de chance de choisir la vraie religion qu'une fausse (et même plus de chances d'en choisir une fausse, car elles seraient plus nombreuses). Deuxièmement, choisir d'établir un message d'infinie bonté et sagesse par un moyen qui provoque des haines, des exclusions et des guerres, n'est certes pas là une preuve de divinité. Donc, une religion ayant recours à la foi ne peut être une religion de source divine ; et puisque toutes les religions ont recours à la foi, toutes les religions sont fausses.

Concluons. Jean Meslier fut un curé français qui mena publiquement une vie bien ordinaire sous l'Ancien régime. Fils d'un petit marchand, il fut un témoin indigné par le sort injuste des paysans de son époque. Proche de ces petites gens, il ressentait fortement leurs humiliations et la colère qui grondait en eux. Ne pouvant davantage se taire, mais risquant sa vie s'il dénonçait tout haut, il décida d'écrire, dans le plus grand secret, une œuvre-testament pourfendant tous les sujets de sa colère : la monarchie, la noblesse, l'Église, la propriété privé, les inégalités économiques et, surtout, les mensonges de la religion.

Si son livre, *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*, est principalement une charge antireligieuse, nous ne devons pas perdre de vue son caractère essentiel de pamphlet politique. En effet, l'exercice philosophique du curé d'Étrépigny se conclut sur un appel au peuple à se soulever, lui intimant de retrouver, par la désobéissance civile et par l'assassinat de leur roi, sa dignité et sa liberté perdues.

Si la conclusion de l'athéisme mesliérien est politique, il en va de même pour sa genèse. C'est face à une Église qui utilisait son pouvoir de sanction morale pour justifier les pires abus, que Meslier, homme seul qui n'avait que ses pensées audacieuses pour rendre les coups, se vit dans l'obligation conséquente d'attaquer les prétentions de la religion à la vérité. Et puisque la religion fonde sa vérité sur l'existence de Dieu, Dieu est donc l'ennemi à abattre pour la libération des peuples.

La première attaque de Meslier contre Dieu porte sur le fait que les religions, étant nombreuses, ne peuvent toutes être vraies, et puisque aucune d'entre-elles ne parvient à montrer des marques de vérités plus évidentes que les autres, elles sont donc toutes autant fausses les unes que les autres. La deuxième attaque, elle, cible le fait que toutes les religions basent la vérité de leurs dogmes sur une croyance aveugle et injustifiée : la foi. Cette dernière n'ayant aucune validité épistémique ou morale réelle, il est évident qu'elle ne peut fonder des vérités se réclamant d'origine divine.

Cette trop brève initiation à la pensée de Jean Meslier nous permet certes de mieux saisir les contours du personnage et de son œuvre. Cependant, beaucoup reste à dire sur le *Mémoire*. En plus des autres démonstrations essentiellement antireligieuses des preuves 3, 4, 5 et 8, les très importantes prises de positions métaphysiques et matérialistes de la septième preuve mériteraient, à elles seules, une longue et sérieuse présentation. Pour le moment, redonnons à ce penseur presque oublié la place qui aurait dû être la sienne depuis longtemps : celle d'un grand précurseur de la pensée moderne !

Richard-Olivier Mayer
Université du Québec à Montréal



CHAPITRE 5
LE « PARTI DE L'HUMANITÉ » ET SON MODÈLE POLITIQUE

Le XVIIIe siècle est, en Europe, le théâtre d'un combat à triple écho : religieux, moral et politique. Le mot d'ordre de Kant, « aie le courage de penser » inaugure l'ère de la contestation et de la remise en question. Autrement dit, en opposant un refus irrémédiable à l'arbitraire politique et aux superstitions de tous ordres, les penseurs de l'époque nourrissent l'ambition à peine voilée de renouveler dialectiquement le savoir, l'éthique et l'esthétique. Dès lors, l'histoire s'auto génère, amorçant un tournant décisif aux enjeux intellectuels et culturels multiples. En France, l'*Encyclopédi*e dirigée par Diderot représente l'épiphanie de ce combat et le centre de ralliement de cette nouvelle politique de la raison destinée à affranchir l'individu et la société des sectarismes étriqués, machinalement étiquetés et de ses stratifications caduques héritées de la religion et d'une certaine philosophie, surprise en flagrant délit de misanthropie sublime[1]. Ainsi, c'est dans un contexte social électrique et lourd d'invectives, où les écrivains hardis partagent leur existence entre clandestinité et célébrité « coupable » que se profile la silhouette

1. Dans L*es Lettres philosophiques*, notamment la vingt-cinquième, consacrée à Blaise Pascal, Voltaire qualifie ironiquement le courant janséniste, et Blaise Pascal, son illustre représentant, de « misanthrope sublime ». Prenant position en faveur du « parti de l'humanité », il stigmatise la croyance à la prédestination, porteuse de fatalisme, de résignation et d'inaction !

du nouvel homme issu de cette bataille acharnée contre le clergé et ses rejetons. Moins pusillanime et assumant avec fierté sa nature, indépendamment de toute pesée morale ou divine transcendante, l'homme nouveau que Diderot, D'Holbach, Helvétius ou encore Montesquieu, Voltaire et Rousseau appellent de leurs voeux, indique indifféremment la sortie de « la minorité » (I) et le passage du diktat de la foi à la dictée de la raison (II). Foi ou raison ? Ce couple oppositionnel débouche sur l'immanence libératrice de l'homme (III), et même l'option ambiguë (?) d'une monarchie constitutionnelle (IV) à l'anglaise au plan politique ne saurait justifier le recul vers l'embastillement de l'individu. Le pouvoir autocratique du monarque, subrepticement affublé des prédicats de la divinité doit revenir à l'ensemble des citoyens, sans exclusive ! Influencé par John Locke et rallié à ses débuts à la pensée politique de Montesquieu, l'article sur l'*autorité politique* de Diderot jette les bases d'un modèle politique qui substitue l'autorité publique à la tyrannie monarchique. Et le *Contrat social* (1762) de Rousseau ouvre la voie à la démocratie telle que nous la connaissons aujourd'hui : gouvernement représentatif de la majorité, limitation des mandats du pouvoir exécutif, séparation des pouvoirs, etc.

Sans prétendre à quelque exhaustivité analytique, mais pour éclairer notre problématique, nous nous contenterons d'esquisser d'une part, l'étude d'une conception nouvelle de l'homme dans laquelle raison et sentiments coexistent harmonieusement contre « l'étouffoir religieux » ; et d'autre part, nous mettrons en perspective les valeurs morales et sociopolitiques chères aux philosophes français des Lumières. Telle est la toile de fond du propos qui va suivre. Il sera intéressant d'observer comment ces penseurs, capables d'austérité scientifique et de sensibilité, sont devenus, l'histoire suivant son cours, les hérauts d'un humanisme militant et hérétique.

Sortir de la « minorité » : un « impératif catégorique » des Lumières

Phénomène intuitionné depuis la déclaration des droits universels de la raison par Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637)[1], l'*Aufklärung*, en plus d'être un mouvement de pensée promouvant l'émancipation de l'homme se transforma en un vaste événement historique, bruyant et tentaculaire. En plus d'être un espace d'émergence d'une quotidienneté réflexive, il est perçu par Emmanuel Kant comme l'expression d'une rupture quasi irrévocable marquée par la « sortie de la minorité ». Mais que faut-il y comprendre ? Et comment cela s'est-il produit en France ?

Si littéralement la « minorité » peut suggérer négativement l'idée de quelque faiblesse ou impuissance, ou encore celle d'une privation de type autoritaire confinant l'être humain dans un état passif d'adressât d'injonctions réduit à chérir la verge de son maître, Kant y voit tout un substantif, spécialisé dans la fonction de décrire la misère de l'homme. Répondant à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? », Kant déclare : « C'est la sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable »[2]. Autrement dit, consubstantiel aux Lumières, le mot « sortie » requiert toute notre attention ; car, il porte en lui l'espoir de libération qui lui est échu.

1. Selon Descartes, le bon sens représente la chose la mieux partagée. Par ailleurs, l'appétit cognitif qui se trouve dans l'expérience de la nécessité se double d'un désir de s'y soustraire en conjurant son caractère oppressant. Descartes pense que si grâce aux mathématiques la matière peut se soustraire des qualités occultes, la connaissance peut alors devenir source d'accroissement de l'être et participation à l'être. Chantant les louanges du *cogito* comme attribut ontologique de l'homme et exaltant l'esprit scientifique, Descartes et Spinoza annoncent l'époque moderne. De même, bien que certains aspects autoritaristes de leurs doctrines aient été rejetés, Locke et Hobbes, sont au niveau politique, les précurseurs des Lumières.

2. Voir Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil/ Gallimard, Paris, janvier 2008, p. 27.

En effet, du point de vue du philosophe allemand, la « minorité » est la manifestation de l'état de l'homme rendu responsable et victime de son propre assujettissement à cause, d'une part, du refus de se servir de son entendement, et, d'autre part, de son manque de décision et de courage ! Il apparaît que c'est à l'intérieur du couple « obéissance » et « absence de jugement » que la « minorité » prospère. Voici les trois exemples illustratifs de cette situation de « minorité » avancés par Kant et repris par Foucault (2008) : « l'exemple des officiers qui disent à leurs soldats : Ne raisonnez pas, mais obéissez ; l'exemple du prêtre qui dit aux fidèles : Ne raisonnez pas, croyez ; l'exemple du fonctionnaire fiscal qui dit : Ne raisonnez pas, payez »[1]. Ainsi, dans la caractérisation de la « minorité », il y a, confondues, absence de raisonnement et obligation d'obéissance.

Un autre couple constitutif de l'état de « minorité » est celui du privé et du public. Dans cette identification, il est davantage question du domaine d'usage de nos facultés que d'un domaine d'activité spécifique. Contrairement au sens que nous lui donnons souvent, l'usage privé de notre entendement porterait sur notre activité professionnelle ou, selon le sens commun, publique. Mais pourquoi ? Car, précise Kant, en tant que membre d'une institution publique ou corps politique, nous sommes sollicités comme des rouages, « les pièces d'une machine » [2]. Ici, la dimension universelle souhaitée de notre rôle n'apparaît pas ! Nous jouons un rôle, situé à un endroit déterminé, à l'intérieur d'un groupe. Aussi, c'est à juste titre que Foucault soutient que nous accédons à la dimension universelle seulement « lorsque, en tant que sujet raisonnable, nous nous adressons à l'ensemble des êtres raisonnables »[3]. C'est, en fin de compte, ce à quoi s'adonnent les producteurs des œuvres de

1. Foucault, *op.cit.*, p. 34.

2. E. Kant, cité par Foucault, *ibid.*, p. 34.

3. *Ibid.*, p. 35.

l'esprit dans lesquelles la dimension du public coïncide avec celle de l'universel. C'est le cas des philosophes, des savants et des hommes de culture en général. Ceux-là qui ont le courage de se servir de leur entendement en mettant entre parenthèses les ressorts de la « minorité » tels que la lâcheté et la paresse.

Mais alors, si la nécessité de sortir de la minorité se fait sentir, vers quoi faut-il se diriger ? Tel est l'enjeu majeur de notre réflexion. Car il se trouve que la « minorité » tant décriée et minorée n'indique pas, sous la plume de Kant, une quelconque transition vers quelque accomplissement ou imminence ; seulement, comme le souligne Foucault, une issue qui, par une décision résolue incite l'homme à s'arracher de la situation-limite dans laquelle il se trouve afin de penser par lui-même. Cela nécessite beaucoup de courage, notamment, celui *a priori* évident de se servir de son entendement ; et surtout, le devoir d'exclure tout directeur de conscience de sa *praxis* quotidienne.

Chez les matérialistes français, le processus d'émancipation est aussi et plus encore un procès dont le moindre n'est pas celui intenté contre Dieu. Le point d'appui que les hommes cherchent dans l'Église pour donner un sens à leur existence se trouve en chacun de nous, peut-on les entendre protester. N'acceptant aucune mesure extérieure, sauf celle que l'homme détermine par lui-même, guidé par sa raison, Diderot, D'Holbach, Helvétius – pour ne citer que ceux-là - entendent, à travers leur combat contre le clergé, préserver l'intangibilité de l'humaine condition[1].

La dictée de la raison contre le diktat de la foi : pré-condition à tout humanisme hérétique futur

Les attaques audacieuses des matérialistes français, qu'ils soient déistes ou athées, sont dirigées dans l'ensemble contre le fanatisme religieux et le dogmatisme métaphysique. La revendication d'une

1. Lire Diderot dans *La religieuse* (1796) ou la *Mystification* (1768) et le baron d'Holbach dans *Le christianisme dévoilé* (1761) ou son *Essai sur les préjugés* (1770).

liberté de conscience se fait progressivement jour. Emmanuel Kant salue cette initiative hardie lorsque, bien avant ses réflexions sur l'*Aufklärung*, il écrit fort à propos à Mendelsshon suite à la parution de la *Jérusalem* :

> Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi l'Église devra se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle; ce qui ne peut manquer d'unir finalement les hommes, en ce qui concerne les points essentiels de la religion[1].

En effet, dans la *Jérusalem*, Mendelsshon persifle tout prosélytisme et insiste sur l'idée que l'usage de la religion ne doit s'inscrire que dans un ordre purement privé et non public! Selon Kant, l'exemple du juif face à sa propre religion doit servir de modèle et inspirer tout chrétien. L'importance de l'éloge de Kant à Mendelsshon tient en ce que les deux penseurs affirment clairement non seulement la possibilité, mais la nécessité d'une liberté de conscience absolue par rapport à l'exercice nécessairement privé de la religion.

Même le déiste Voltaire, pour prendre son cas, est à la fois hostile au combat des religions établies et aux prétentions de la métaphysique. Invoquant la philologie et l'histoire, il ne manque pas de tourner en dérision la vanité et la vacuité des procédés de la théologie. Les dogmes religieux sont qualifiés de fantasmagories dispensatrices de désordre dans les sociétés organisées. En plus d'être le terreau du fanatisme, les dogmes cultivent et entretiennent l'ignorance. En substance, Voltaire, dans son *Traité sur la tolérance* (1763) émet le vœu que tous les hommes se souviennent de leur fraternité commune et qu'ils tiennent en horreur toute forme d'avilissement.

1. Kant, cité par Foucault, *ibid.*, p. 12

Par ailleurs, Voltaire condamne l'inanité de la métaphysique. Il récuse notamment chez l'homme le pouvoir de résoudre les problèmes qui outrepassent les capacités de son entendement. De son point de vue, les bornes de l'esprit humain lui interdisent de sonder l'insondable, de chercher à pénétrer la nature des phénomènes. L'immortalité de l'âme et Dieu sont autant d'énigmes dont la tentative d'apprivoisement conduit à un chaos discursif, un tourment sans fin ! Ainsi, en produisant des systèmes toujours opposés, la métaphysique sème la confusion, divise et affecte significativement l'action humaine.

Si la verve satirique de Voltaire a contribué à l'évolution des mentalités, c'est véritablement au curé Jean Meslier (1664-1729) que nous devons les premières démonstrations osées de la fausseté des religions et la tyrannie que la foi exerce arbitrairement sur la raison. Bien qu'il ne soit pas judicieux d'attribuer à ce dernier tout ce qui a été publié sous son identité[1], il n'en demeure pas moins que ce dernier est connu et reconnu par la postérité pour son athéisme dissimulé sous la soutane de l'église catholique. Contrairement aux imprécations du baron D'Holbach, les critiques de Meslier s'enracinent dans un univers qu'il connaît bien.

L'iconoclasme du curé Meslier commence par la démonstration de la fausseté des religions en général et débouche sur la révocation en doute du christianisme en particulier. Tel est le point de départ d'un nouveau combat : celui de l'avènement d'un humanisme militant et hérétique. Réhabilitant à sa manière Janus à travers la comédie de la piété qu'il joua discrètement jusqu'à son dernier souffle, Meslier a pu sans crainte, et dans le silence de ses méditations, démonter avec habileté le mécanisme de l'imposture que représente la religion catholique. Pure création de l'esprit

1. Pascal Charbonnat, *Histoire des philosophes matérialistes*, Éditions Syllepse, Paris, avril 2007, pp. 290-300, nous apprend que d'Holbach utilise le nom du curé Meslier comme pseudonyme dans *Le bon sens* (1772) et Maréchal en fait autant lorsqu'il publie son *Catéchisme du curé Meslier* (1790).

humain, et fondée sur une foi aveugle en un Dieu omniprésent, omnipotent et omniscient, la religion est, du point de vue du curé révolté, promotrice de révélations illusoires. Le but inavoué de toute religion en général et chrétienne en particulier serait la captivité de la majorité des humains dans les chaînes de l'ignorance. C'est à travers le recours au « principe d'erreur »[1] que Meslier décèle, l'endoctrinement et le camouflage de l'origine humaine des fables et des pseudo révélations divines.

Si *a priori*, cette critique n'a rien d'original[2], seule une lecture patiente des autres preuves apportées par Meslier, allant au-delà de la simple contestation des religions révélées, peut instruire efficacement sur sa méditation d'un véritable immanentisme. En soumettant les faits et textes religieux aux « lumières de la raison », il met en exergue les non-sens inhérents aux dogmes comme autant d'indices du principe d'erreur qui structure et rythme le christianisme de l'intérieur.

Au demeurant, ce que Meslier reproche au christianisme, c'est son jeu subtil de la manipulation et de la duplicité, ses lâchetés accumulées au fil des temps et la soumission de l'homme à ce qui lui est ontologiquement contraire. C'est surtout dans sa cinquième preuve portant sur la morale chrétienne que notre « curé mutant » décèle la forfaiture. Le commentaire édifiant de Charbonnat mérite qu'on s'y attarde :

> Certains actes, en rapport avec la sexualité, sont considérés comme des vices alors qu'ils n'expriment que les besoins de la nature humaine,

1. Le « principe d'erreur » est, selon Meslier, le procédé subtil qu'utilisent les prêtres pour endoctriner les fidèles. Voir Charbonnat, *op.cit.*, pp. 296-302.

2. On retrouve cette critique sous des aspects presque similaires chez les déistes et les spinozistes. Mais, il ne s'agit là que d'une étape initiale dans la progression de l'argumentation de Meslier. La suite de l'ouvrage réserve au lecteur attentif des démonstrations plus hardies et non moins originales.

> nécessaires à la conservation de l'espèce. La vertu ne consisterait que dans l'amour des douleurs et des souffrances, bien que chacun cherche à les éviter, en particulier les plus hauts dignitaires du culte[1].

Ainsi, contre toutes les tentatives de dépersonnalisation menées par le christianisme, la droite raison éclaire notre lanterne sur l'hypocrisie et l'escroquerie des religions. Ainsi, l'impératif d'une réhabilitation de la nature humaine passe par le rejet en bloc de toute référence aux ténèbres de la religion, couplé d'une obligation de retour à l'immanence libératrice des sens.

Exigence à la fois logique et ontologique, la réappropriation de soi et l'affranchissement de l'homme de l'aliénation religieuse devient le *credo* des matérialistes français du XVIII[e] siècle. Selon Charbonnat (2007), César Chesneau du Marsais (1676-1756) insistait déjà sur le principe immanentiste et humanisant dans ses supputations sur l'éventuelle existence de Dieu et de l'âme. Ainsi, pour ce dernier, de tous les êtres vivants, aucun n'a davantage de rapport plus intime avec l'homme que l'homme même. Telle est la profession de foi des partisans du « parti de l'humanité ».

Diderot et D'Holbach sont les héritiers zélés de ce combat de dépassement positif de l'aliénation de l'homme par la foi. Le premier manifeste beaucoup de détermination en renonçant à ses convictions déistes de jeunesse lorsqu'il publie en 1749 sa *Lettre sur les aveugles*. Jusqu'au *Rêve de d'Alembert* (1769), l'athéisme de Diderot ne se dément plus, il est consommé. Même le vieil argument des merveilles de la nature, jadis invoqué pour justifier l'existence de Dieu, est définitivement battu en brèche. La pensée de Diderot se veut désormais tellurique. Par ricochet, le bonheur de l'homme ne dépend plus de la promesse fallacieuse du salut divin[2].

---

1. Voir la récente anthologie bien documentée de Pascal Charbonnat, *Histoire des philosophes matérialistes*, Éditions Syllepse, Paris, avril 2007, p. 295.

2. Dans les *Pensées philosophiques* (1746), œuvre de jeunesse, Diderot

Dans *La religieuse* (1796) Diderot se dresse surtout contre les lieux d'incarcération au nom de Dieu. Bien plus, il pourfend la perversion produite par la religion qui étouffe, frustre et dérègle les humains. En effet, selon Diderot, non contente de contrarier les corps et tout ce qui s'y rattache, la religion corrompt davantage lorsqu'elle exige de l'homme une foi sans conviction ni fondement. L'occultisme et les superstitions sont emportés par la même vague critique. Lorsqu'il publie la *Mystification* (1768), opuscule à peine romancé relatant la crédulité d'une femme devant le charlatan, Diderot s'illustre encore par la dénonciation de l'inévitable dérèglement de la santé physique et mentale de ceux qui s'adonnent aux pratiques corruptrices et aliénantes de la superstition. Fertilisant le terrain de la peur en chacun, la superstition a le malheur définitif d'exposer l'homme à une forme de croyance maladive en la supercherie.

En ce sens, Diderot est fondé à justifier dans l'*Encyclopédie* son parti pris pour l'homme, terme ultime à partir duquel tout doit partir et auquel il faut tout ramener. Cependant, et prudemment, Diderot est favorable à l'idée que l'athéisme ne doit pas aboutir au sacrifice suprême de soi. La conservation de l'homme étant finalement le plus grand bien, Diderot n'hésite pas à préconiser l'observation en société des rituels de l'Église.

Reprenant les thèses de Diderot, la pensée de d'Holbach commence par la délimitation de l'usage de la raison. Les superstitions sont frappées du même sceau de futilité. Adossée sur la crainte des forces aveugles de la nature, la superstition, selon d'Holbach, cultive bruyamment l'ignorance et la crédulité. Cette offense au bon sens est, selon le baron, orchestrée par les ministres du culte qui fortifient l'imposture lorsque la superstition

défend une posture théorique justificative de l'existence de Dieu à partir de l'observation des « merveilles de la nature ». Un argument qu'il va retourner dialectiquement par la suite pour asseoir son athéisme de la maturité.

qui entoure le christianisme prend corps à travers l'Église et se transmue en véritable autorité politique et morale :

> Il n' y a donc pas, soutient Charbonnat, de grande différence entre Diderot et d'Holbach sur la question religieuse. Toutes les religions doivent être combattues […]. Si d'Holbach peut avoir des mots assez durs à l'égard de telle ou telle religion, ce n'est qu'en raison de son combat contre l'obscurantisme et le fidéisme. Diderot soutient le baron dans cette entreprise, puisqu'ils collaborent ensemble à la parution d'une littérature subversive […]. C'est justement pour éclairer les hommes, tous les hommes, sur la véritable nature des choses, qu'il mène ce combat[1].

Le combat en question est celui du « parti de l'humanité » contre celui de Dieu. C'est donc sur les décombres de la religion et ses rejetons métaphysiques que doit se dresser le nouvel homme. La problématique anthropologique, escamotée pendant plusieurs siècles d'obscurantisme et disparaissant derrière le masque impersonnel de Dieu, ressurgit sous un jour singulier. Si le processus inlassable d'affranchissement de l'homme des chaînes de la religion ne débouche pas sur une théorie politique positive assignable comme le fit Rousseau, il ne conduit pas pour autant à un libertinage insouciant et inconséquent! La croisade ainsi menée vise à actualiser chez l'homme ses désirs inhibés et plombés par des narcotiques religieux. Le « parti de l'humanité » pour lequel les matérialistes militent avec ferveur est plutôt ouvert à une forme de réalisme de type biologique. Tout un programme !

Éloge « du parti de l'humanité »

La nature humaine, une fois purgée des scories de la religion et de la métaphysique, doit rentrer dans ses droits conquis de haute lutte. L'homme de la raison future, moins exténué, porté par ses sens et suivant la voie de son bonheur et celui de ses semblables tente désormais de concilier la morale et la politique pour le bien de

1. Pascal Charbonnat, *op.cit.*, p. 348.

tous. Cela suppose, en société, la perspective d'une vie harmonieuse soutenue par un effort de soustraction aux préceptes dogmatiques des orthodoxies religieuses et de leur pesanteur asphyxiante. En effet, il est indéniable que l'humanisme issu de la posture théorique décrite est foncièrement hérétique.

Faut-il donc induire que tous les matérialismes et humanismes sont d'obédience athéistique ou agnostique ? Loin s'en faut ! L'exemple du cartésianisme qui tente une démonstration de la véracité divine est en même temps, et sans contredit, un humanisme. Notre contribution se veut modeste. Elle se borne ici à rappeler que chez les matérialistes du dix-huitième siècle, la primauté accordée à l'humain et aux lois de la nature évacue logiquement la référence à toute réalité transhistorique et atemporelle.

Cependant, les racines de l'humanisme moderne sont plus lointaines et profondes. Il faut les chercher non seulement chez les anciens hellénistes, mais aussi chez les philosophes orientaux. Pour s'en convaincre, il suffit de méditer quelques linéaments de la morale confucéenne mettant « hors jeu» et « hors valeur » toute finalité métaphysique. Selon Confucius, le divin n'a aucun statut positif dans son inlassable quête de l'harmonie sociale. La Grèce antique n'est pas en reste : Démocrite et Épicure illustrent à suffisance l'attitude sceptique des Anciens à l'égard des dieux. Si pour le premier l'explication éminemment matérialiste de la nature évacue *ipso facto* la divinité de sa vision de la réalité, le second, pour asseoir l'édifice de sa théorie morale basée sur la satisfaction des désirs source d' « ataraxie », n'envisage aucune interdépendance entre l'homme et les dieux. La thérapie épicurienne contre les fausses opinions confère à la connaissance une valeur purement instrumentale et non suprême[1].

1. Selon Épicure, le plaisir et la douleur étant les critères de nos jugements sur le bien et le mal, le recours aux divinités est inutile et incertain. Les dieux, s'ils existent, n'ont aucun rapport avec les hommes. Seul le mode de satisfaction de nos désirs détermine notre bonheur sur terre. Il faut donc se défaire de nos fausses craintes pour accéder à l'ataraxie.

Cette brève rétrospective montre comment une doctrine aussi immanentiste que celle des matérialistes du XVIIIe siècle devait conduire inéluctablement vers une morale naturelle et sociale. Même Voltaire qui, contrairement à Diderot, se contente de condamner les religions établies et non la foi raisonnée en un principe divin, est avant tout, sur le plan moral, soucieux d'action utile. Professant une sagesse pratique, Voltaire pensait néanmoins qu'il revenait à l'homme de construire son propre bonheur et de permettre à son semblable d'être heureux. Pour lui, la plus belle vertu c'est la « bienfaisance » et le but suprême de l'espèce humaine est le « travail ».

Quant à Diderot, même s'il pose sans jamais les résoudre quelques antinomies telles que la société *versus* l'individu, la raison *versus* le cœur, ne parvenant finalement pas à fonder la liberté, il envisage, contrairement à Helvétius, une certaine autonomie de l'homme dans la matière. En tirant les conséquences de son propre système, il condamne la morale traditionnelle fondée sur l'immortalité de l'âme. En ce sens, aucune action humaine ne mérite, selon Diderot, la soumission à quelque jugement de valeur : vice ou vertu, louange ou blâme, tout cela résulte des lois immanentes qui gouvernent la nature.

Refusant de céder à l'attrait paternaliste d'une normativité verticale, mais plaçant plutôt son humanisme dans la trajectoire d'une quête sans borne – et par delà toute certitude dogmatique –, Diderot apparaît comme le grand anticipateur de l'ère moderne et post moderne[1].

1. C'est dans ce sillage qu'il faut inscrire l'humanisme moderne d'André Comte-Sponville (*L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006) qui invite à cesser de faire de l'humanisme une religion : ce qui serait une sorte de narcissisme hypostasié. Pour cet auteur, l'homme ne peut justifier son humanité qu'à condition de renoncer à toute référence aux dieux. La nature et l'homme ne sont pas Dieu. Et c'est parce qu'il n' y a pas de Dieu du tout que l'humanité doit s'assumer elle-même. Bref, l'humanisme ici se situe sur une trajectoire horizontale.

Toutefois, si Diderot rejette la morale traditionnelle, il ne milite pas moins en faveur d'une morale naturelle : l'homme étant bon par nature, la pratique de la vertu doit être conforme à ses pulsions intimes. Et ces dernières l'inclinent à faire le bien et à fuir le mal. Son intérêt en dépend ! Et pourtant, à la morale individuelle, il faut substituer une morale sociale, la vie sociale étant le but ultime. S'inscrivant sur ce point en faux contre Rousseau, Diderot estime que l'homme peut et doit œuvrer à l'amélioration progressive de l'institution sociale qui est le plus grand bien. La finalité de la morale humaniste consiste alors à réaliser le bonheur de la grande famille des hommes[1].

À l'instar de Diderot, d'Holbach pense qu'il faut vraiment être une réalité immatérielle pour briser l'emprise que la nature a sur les humains. Ce principe, transposé aux plans moral et politique invite à considérer la société comme la seule instance garante d'une existence véritablement humaine. Mettant en lumière l'opposition de d'Holbach à la thèse rousseauiste, Charbonnat souligne avec pertinence:

> La vie sociale n'est pas une qualité secondaire du genre humain, mais une nécessité de son être. L'origine de la société doit donc être

1. Pour Rousseau, l'homme à l' « état de nature » est bon ; mais il est corrompu par la société. Il en découle que la société est si pervertie qu'il n' y a aucun espoir de correction. Dans *Narcisse*, le pessimisme social de Rousseau est à son comble : il n'est plus question d'inciter le peuple à mieux agir. Il faut se contenter de le distraire à faire du mal. D'Holbach et Diderot s'y opposent fermement. C'est, selon ces derniers, à l'intérieur de la société que la nature humaine doit s'épanouir. Par l'éducation et l'observation de la loi, il est possible de se convertir aux bonnes mœurs. Il appert que, si *l'Encyclopédie* condamne certains abus et privilèges, elle annonce en même temps les États Généraux sans véritablement revêtir un caractère révolutionnaire au plan politique comme le *Contrat social* de Rousseau.

recherchée au sein même de l'organisation de l'être humain, non dans une hypothétique idée de culture[1].

Ainsi, se trouvent rejetées d'un même souffle deux hypothèses à valeur mythique chères à Rousseau : celui de l'état de nature et celui de l'égalité primitive. Pour d'Holbach, le véritable état de nature c'est la société. L'amour de soi est un sentiment naturel et légitime et les passions qui poussent l'homme à se conserver sont des principes utiles et naturels. Chaque individu étant différent naturellement, s'impose la nécessité d'une tolérance mutuelle. La bienveillance naturelle est la vertu minimale sans laquelle aucune société ne peut subsister. Cependant, cela ne saurait justifier la tendance observée chez les Anciens à sacrifier l'intérêt particulier au profit de l'intérêt collectif. Une telle idée est irrecevable, selon les matérialistes.

En somme, le mérite de ces derniers est d'avoir ébranlé le caractère mythique des postulats éthiques des Anciens, à l'exception d'Épicure, en redimensionnant l'humanité. Le modèle normatif de la *praxis* humaine est pensé à nouveaux frais, y compris toutes les catégories qui lui sont sous-jacentes tels que l'amour de soi et l'intérêt.

Un dernier problème mérite d'être examiné : quelle est la forme d'organisation politique susceptible d'assurer les promesses du bonheur de l'homme ?

1. À la page 357 de son anthologie sur les philosophes matérialistes, Charbonnat (2007) rappelle avec raison que, selon D'Holbach, l'« état de nature » et l' « égalité primitive » sont des fictions hyperboliques. Le véritable « état de nature » serait la société à l'intérieur de laquelle l'intérêt général et les inégalités individuelles doivent coexister. La thèse de d'Holbach est donc éminemment pragmatiste au contraire de la méthode hypothético-déductive sur laquelle s'appuie Rousseau et qui montre clairement comment l' « état de nature » est hors de l'histoire vécue par les hommes en chair et en os.

Pour une monarchie constitutionnelle à l'anglaise : un modèle politique repensé

Jusqu'à Louis XIV, la forme du gouvernement ayant cours en France est la monarchie absolue. Elle se manifeste par la concentration entre les mains du roi des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Le monarque qui se considère comme le dépositaire naturel de la volonté divine exerce donc un pouvoir ultra centralisé, appuyé par une bourgeoisie qui en assure l'ordre et l'expansion économique. L'histoire suivant son cours, les parlementaires ne se contentent plus de leur rôle consultatif et limitatif. De plus en plus, ils aspirent à l'administration des affaires de la cité : ils veulent aussi gouverner en devenant les acteurs à part entière de l'exécutif. Pendant ce temps, les disparités sociales s'accentuent et le torchon ne va pas tarder à brûler !

Voilà le contexte politique tumultueux qui suscita d'abord l'indignation de la classe intellectuelle de l'époque et ensuite la levée de boucliers. La contestation de la monarchie absolue qui prend racine en Angleterre se propage rapidement jusqu'en France. Montesquieu, Diderot, Voltaire et Rousseau font front commun et deviennent très vite les alliés d'une bataille sans merci contre un ordre social caractérisé par la montée vertigineuse d'une bourgeoisie qui se transmue irréversiblement en force politique. Ces penseurs de premier rang, après avoir acquis dans la douleur leur autonomie vis-à-vis de l'Église, se défont aussi rapidement de l'emprise du roi. C'est donc après avoir lutté contre le despotisme féodal et la monarchie de droit divin, que la majorité, à l'exception de Rousseau, va donner ses faveurs à une monarchie constitutionnelle éclairée à l'anglaise.

Bien que militant pour une monarchie, Diderot n'est pas moins attentif à l'inviolabilité de certains droits comme celui de la critique ou du nécessaire contrôle du Parlement. Diderot accorde ses faveurs à une monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire une monarchie qui donne la possibilité aux élites intellectuelles d'apporter leur pierre

à la construction de l'édifice social et à la prospérité de l'État. Déjà, dans les années 1770, lorsque les opinions politiques et morales de ce dernier arrivent à maturité, deux pôles idéologiques conflictuels voient le jour : maître *versus* valet et homme civilisé *versus* « sauvage ». Ces deux fronts mettent en lumière la fracture entre le citoyen nanti de tous les droits et le sujet privé des droits élémentaires[1].

D'Holbach contrairement à Diderot adopte sur le plan politique une attitude moins offensive. S'il avance que le rôle décisif dans une société organise revient à l'action des législateurs, il n'est pas moins favorable à une société bourgeoise en développement qui représenterait le royaume de la raison. Pour le baron d'Holbach, si l'homme s'est retrouvé asservi par la monarchie, c'est à cause de l'ignorance de sa propre nature. C'est pourquoi l'instruction constitue dans son argumentation le moyen de libération par excellence des hommes. Au niveau de l'espace public, la pacification de l'intersubjectivité est facilitée par la loi. Cette dernière, supposée assurer le bonheur collectif, doit être la résultante du consentement libre des citoyens.

Il apparaît que, si Diderot fait l'éloge de la monarchie constitutionnelle à l'anglaise, c'est parce qu'il y perçoit un mélange égal de liberté et de loyauté prospérant seulement à l'intérieur d'un petit État. L'idée centrale de son article sur *l'autorité* étant que cette dernière n'est jamais naturelle, on comprend aisément sa condamnation des modèles politiques fondés sur la terreur. Et pour cause, selon Diderot, « la puissance qui s'acquiert par la violence n'est qu'une usurpation et ne dure qu'autant que la force de celui qui commande l'emporte sur celle de ceux qui obéissent »[2].

1. Voir *Collection littéraire XVIIIe siècle*, Bordas, Paris, 1985, pp. 211-213.

2. Ces mots de Diderot, extraits de son article hardi consacré à l'autorité politique et publié dans le tome 1 de *l'Encyclopédie* ressemblent à bien des égards à ceux, prononcés par Jean-Jacques Rousseau au troisième

Diderot et Rousseau conviennent que l'autorité de fait, basée sur la loi du plus fort, doit céder la place à l'autorité de droit, nourrie par le consentement libre et raisonnable des citoyens. En d'autres termes, la seule autorité qui soit inaliénable est celle du peuple.

Au total, à travers la condamnation de l'autorité et des privilèges de la royauté, la dénonciation des atteintes à la liberté, Diderot se réapproprie subtilement la ligne de pensée des polémistes protestants des siècles antérieurs ainsi que les thèses *Du gouvernement civil* (1690) de John Locke. En même temps, il annonce Rousseau qui, sans être directement matérialiste, offre les formulations politiques les mieux structurées et les plus innovantes; celles qui suscitent encore de nos jours l'espoir de tous ceux qui discutent du lien social.

En guise de conclusion

Le thème central de notre réflexion était articulé autour de la façon dont les matérialistes français du dix-huitième siècle se sont pris contre le vaste mouvement d'anéantissement de la nature humaine. Si aujourd'hui toutes les promesses de leur enseignement n'ont pu être tenues, leur mérite n'en est pas moins grand. Ils ont exposé sous les lumières, d'horribles mensonges dissimulés derrière le manteau exploiteur et déshumanisant du christianisme. Véritable œuvre d'accusation et d'affranchissement, il convient de voir à travers leur honneur de penser et le retentissement de leur cri de révolte, le témoignage d'une authentique humanité, moins attentiste et hypocrite, plus conquérante et « déniaisée ». Contre l'escamotage de l'homme des siècles antérieurs, racorni et inhibé par « l'étouffoir religieux » et tous les absolutismes socio-politiques

chapitre de la première version du *Contrat social* (Paris, Éditions Garnier Frères, 1964, p. 176) : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir ». Chez l'un comme chez l'autre, la force ne peut fonder ni le droit, ni la justice. La légitimité politique doit donc être repensée à nouveaux frais.

portant la même force dissolvante, les penseurs du siècle des Lumières opposèrent une résistance bénéfique à l'assujettissement que même les exhalaisons funestes de l'inquisition ne parvinrent jamais à étouffer. Mais le pire, nous l'avons observé, a été identifié à l'intérieur de l'homme lui-même : il préfère l'usage du préjugé à l'exercice de la droite raison, la foi en Dieu à la confiance en soi. Il fallut l'exorciser et conjurer l'irréversibilité de son profond « sommeil dogmatique ». Tel fut le prix de sa libération dont dépend encore son bonheur non différé, mais actualisé dans l'accomplissement de ses aspirations. Voilà la grande leçon que la nature prodigue à tous ceux qui s'ouvrent à elle dans leur nudité édénique, sans la béquille métaphysique ni la limitation de quelque hémiplégie éthico-religieuse. Au nom de l'avènement de « l'homme de la raison future » , appelé par d'Holbach, qui devrait s'épanouir dans une monarchie constitutionnelle à l'anglaise, au pire, ou dans une démocratie telle qu'envisagée par Rousseau, au mieux.

Ciriac Oloum
Université du Québec à Montréal



Page laissée blanche intentionnellement

CHAPITRE 6
LA CLAIRVOYANCE DE L'AVEUGLE : LE SAVOIR SANS LE VOIR

Le matérialisme du dix-huitième siècle se situe dans la continuité tout autant que dans la rupture avec la longue tradition matérialiste amorcée dans l'Antiquité par les Présocratiques, notamment lorsque sont considérés l'atomisme et le matérialisme stoïcien. Mais le dix-huitième siècle et la théorie matérialiste qui le caractérise en partie ne font pas l'objet d'une philosophie unifiée. D'ailleurs, dans le cas précis du matérialisme de ce siècle, il ne s'agit même pas d'un courant de pensée totalement homogène, mais bien d'un ensemble complexe de pensées parfois divergentes, parfois conflictuelles, qui présente toutefois quelques caractéristiques communes. Il est généralement caractérisé par une reprise et un développement des thèmes du siècle précédent, notamment, ceux qui sont propres à la pensée du libertinisme, ou libertinage érudit, duquel les matérialistes du dix-huitième siècle ont repris le mode de diffusion clandestine et celui de la dissimulation afin de faire passer leurs thèses dans leurs écrits.

Bien qu'il y ait de nombreuses divergences dans les systèmes philosophiques des penseurs matérialistes de cette époque, ils possèdent somme toute un fonds commun. Sur le plan politique et religieux, leurs écrits sont souvent le lieu d'une critique antireligieuse et d'une critique de l'ordre politique, dans la mesure

où ils y tentent une démythification de la morale et de la religion et une réaffirmation de la vie terrestre. Sur le plan plus strictement philosophique, on peut constater l'influence de la tradition cartésienne et de l'empirisme britannique, plus particulièrement celle de Locke. Ce qu'il y a de commun dans ces deux traditions de pensée, c'est l'«idéisme», pour lequel le problème dominant de la philosophie est celui de la connaissance[1]. Ces traditions inspirent une forme de scepticisme dit antireligieux et antimétaphysique, dans la mesure où les concepts métaphysiques, dont l'élaboration a souvent été stimulée par le postulat de l'existence de Dieu, sont remis en doute. Pour les matérialistes, on ne peut connaître la nature de la matière ni celle d'aucune substance. Outre ces postures philosophiques, la pensée matérialiste insiste sur l'unité matérielle de la nature afin d'éviter tout recours au surnaturel, sur la nécessité du mouvement pour la matière et sur l'hypothèse que la matière est pensante.

Parmi les penseurs qui représentent le mieux le mouvement de pensée matérialiste de la philosophie française du dix-huitième siècle, nous pouvons considérer Denis Diderot comme l'un des philosophes les plus notables. Il est né le 5 octobre 1713 à Langres et est mort le 31 juillet 1784. On lui reconnaît plusieurs œuvres tout autant philosophiques que littéraires et même scientifiques, pensons notamment à ses nombreuses contributions à l'*Encyclopédie*, à ses *Pensées philosophiques*, aux *Bijoux indiscrets*, au *Rêve de d'Alembert*, au *Neveu de Rameau* ainsi qu'à de nombreuses correspondances véridiques ou factices dont, justement, *La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

Contexte d'écriture de la *Lettre*

Il serait intéressant, du moins utile de resituer la lettre dans son contexte d'écriture, autant en ce qui a trait à la vie intellectuelle

1. Bloch, Olivier. *Le matérialisme*, coll. Que sais-je ?, PUF, 1985, p. 69.

de Diderot qu'à la vie intellectuelle propre à son époque et à son milieu. Ainsi, les années 1740 sont des années charnières en philosophie. De nombreux écrits de cette époque ont contribué au discrédit du rationalisme cartésien, achevant ainsi la mise en place des éléments de cristallisation du triomphe de l'empirisme en philosophie et en science. Les œuvres de Diderot datant de cette époque ne font pas exception, et c'est dans ce contexte de bouleversement des paradigmes que Diderot rédige *La lettre sur les aveugles*, première grande œuvre philosophique du philosophe selon certains[1]. La lettre est publiée et mise en vente en juin 1749. Le 24 juillet suivant, à la suite de la publication de la lettre, le commissaire Rochebrune vint perquisitionner dans les papiers du philosophe, et c'est ainsi que la *Promenade du sceptique* (1847) et les *Bijoux indiscrets* (1848) furent confisqués, et que la première des deux œuvres ne put être publiée avant 1830[2]. Après cette perquisition, on le conduisit directement à Vincennes où Diderot fut emprisonné jusqu'en octobre de la même année. Diderot était déjà depuis deux ans sous la surveillance de la police et sous l'observation resserrée d'un certain curé de Saint-Médard. La *Lettre* avait donc été, à ce moment-là, la publication de trop qui avait concouru à son incarcération. Par la suite, Diderot plaida sa cause en affirmant que la lettre était une « intempérance d'esprit » qu'il n'avait su contrôler. C'est que le naturalisme diderotien propre à la lettre, hérité entre autre d'un spinozisme impopulaire à l'époque, est issu d'une philosophie matérialiste dont les thèses de base, brièvement énumérées plus tôt, dérangeaient.

Au moment de la publication de la *Lettre*, Diderot se trouve en plein travail de direction de l'*Encyclopédie*. À cette époque,

1. Stenger, Gerhardt. « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Klincksieck, avril 1999, numéro 26, p. 99.

2. Bourdin, Jean-Claude. *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Petite Bibliothèque Payot, Payot et Rivages, 1996, p. 193.

Diderot a donc peu d'ouvrages à son actif et n'a pas encore tout à fait acquis ses lettres de noblesse dans le milieu philosophique de l'époque. Les *Pensées philosophiques* ont certes leur importance en tant que première œuvre philosophique publiée par Diderot et en tant que critique de la religion et de ses dogmes, mais elles n'ont pas su donner une place privilégiée à Diderot dans le cercle philosophique de l'époque. Quant à *La Promenade du sceptique*, ayant été saisie, elle n'a pu connaître une grande notoriété de son vivant. *La lettre sur les aveugles* a donc contribué à lui accorder la place méritée, mais elle fut néanmoins considérée comme un ouvrage de vulgarisation par ce milieu intellectuel[1]. Pourtant, celle-ci est demeurée bien au-delà de la portée intellectuelle de bon nombre de ses contemporains et fait encore de nos jours l'objet d'un travail d'analyse ardu[2]. C'est le résultat d'une pensée qui s'est constituée peu à peu plus solidement, d'une pensée qui a su évoluer selon plusieurs degrés, passant d'un certain déisme caractéristique des *Pensées philosophiques* somme toute élogieux du scepticisme et sympathique à l'athéisme, au scepticisme propre à la *Promenade du sceptique,* puis à un certain athéisme, plutôt agnostique, dans la *Lettre*.

Selon la brève chronologie esquissée dans le recueil intitulé *Les matérialistes au dix-huitième siècle*[3], il est dit que la lettre est souvent prise comme point de départ du matérialisme diderotien. La plupart des commentateurs et des historiens des idées s'entendent là-dessus, certains même, comme Jacques Proust et Laurent Versini, situent au moment de cette lettre l'abandon d'un matérialisme plus spéculatif et littéraire pour un matérialisme plus scientifique, voire biologique. Les œuvres précédentes avait bien illustré la

1. Denis, Diderot. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, édition critique par Robert Niklaus, Librairie R. Giard, Lille, 1951, p. VIII.

2. *Ibid.*

3. J.-C. Bourdin, Jean-Claude. *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 1996.

sympathie qu'entretenait Diderot pour les idées matérialistes, et, dans cette perspective, nous pouvons probablement considérer la lettre comme une œuvre de plus grande précision, dans laquelle s'est affirmée son allégeance à la pensée matérialiste. L'œuvre de Diderot illustre très bien l'une des problématiques inhérentes au matérialisme du dix-huitième siècle, celle du rapport entre la matière, la vie et la sensibilité, thèse motivée par le sensualisme inspiré de Locke. À l'époque de *La lettre sur les aveugles*, Diderot aborde la problématique selon un modèle matérialiste où l'âme est considérée comme une substance matérielle, « où vie et sensibilité sont les produits et les caractères de certains types de groupements d'une matière homogène […] »[1]. Une matière composée d'atomes donc, d'abord hétérogène, qui s'organise et qui donne naissance à des êtres sensibles ayant pour propriété de penser.

La présentation de la *Lettre*

Il aurait été des plus intéressant de pouvoir mettre en lumière tous les aspects de la lettre qui se réfèrent de près ou de loin aux concepts et aux thèmes propres au matérialisme. Cette lettre étant d'une richesse infinie et faisant encore aujourd'hui l'objet d'un grand intérêt, elle mérite un long dépouillement. Cependant, les dimensions de cet article ne nous permettent pas de soulever tout ce qu'elle peut contenir de pertinent, et nous avons décidé de traiter plus particulièrement de la théorie de la connaissance exposée dans la lettre. Nous pouvons prétendre que Diderot soutient une position épistémologique de type sceptique à partir de laquelle il tente de comprendre la liaison entre la sensation et l'idée, Dans cette perspective, l'analyse critique du modèle de la raison de l'aveugle, du mode de formation de la connaissance de celui-ci, lui fait reconsidérer le primat de la vision comme modèle dominant la plupart des théories de la perception de son époque et les présupposés qui lui sont liés.

1. Bloch, *op. cit.*, p. 76.

La théorie de la connaissance qui peut être dégagée de la lettre est marquée par un certain engouement pour les sciences naturelles, la physiologie, la chimie et la médecine. Les connaissances de Diderot en ces domaines sont multiples, allant de la *Dioptrique* de Descartes et des *Principia mathematica* de Newton aux *Éléments de la philosophie de Newton* de Voltaire (1738) et aux *Éléments d'algèbre* de Saunderson[1]. En s'appuyant sur ces connaissances, il tente de récuser la métaphysique classique afin de bien jeter les bases de son naturalisme. En tant que théorie sensualiste, son matérialisme est caractérisé par le rejet de la théorie des idées innées de Descartes et s'appuie plutôt sur la théorie de Locke , lequel s'est attardé à la question de l'origine des sensations et des connaissances humaines et qui s'est intéressé surtout entre toutes choses au passage de la sensation à l'idée. L'intérêt que Diderot porte à Locke et au problème de la connaissance le mène à se pencher sur le problème que Molyneux avait posé à ce dernier, problème qui a marqué son époque et qu'il tente d'élucider en opposant aux théories idéalistes une théorie matérialiste.

Structure et contenu de la *Lettre*

Résumons brièvement la lettre dans sa structure afin de tenter d'en dégager les éléments importants. *La lettre sur les aveugles* rédigée par Diderot est adressée à une dame à qui Diderot aurait supposément fait miroiter trop rapidement la possibilité d'assister à l'opération des cataractes d'une jeune fille. Devant l'impossibilité d'assister à pareille opération, Diderot y raconte que le jour même de celle-ci, il est allé rendre visite à un aveugle de naissance, l'aveugle du Puiseaux, pour pallier cette entrevue manquée. La suite de la lettre débute donc sur un ton léger qui nous entraîne tranquillement vers le plat de résistance que sont les thèses propres à la philosophie expérimentale du philosophe. La lettre est caractérisée par un certain manque d'unité et certaines

1. Niklaus, *op. cit.*, p. XIX.

inconsistances, mais quelques commentateurs y voient une logique d'écriture probablement voulue par Diderot afin de créer un effet de réalité plus grand.

Cet écrit épistolaire peut être divisé en trois parties. La première concerne la psychologie des aveugles-nés, elle traite donc de leurs possibles réflexions quant aux questions de morale, d'esthétique et de la formation de leurs connaissances. L'auteur nous y fait alors le compte rendu des occupations de l'aveugle et de la conversation qu'il aurait tenue avec ce dernier sur ces différents sujets. De fait, il nous y entretient de la considération que porte l'aveugle aux miroirs et aux yeux, mais aussi de sa grande capacité à mémoriser et à juger des sons et de leur provenance. Si nous ne pouvons attester sans aucun doute de l'existence de cet aveugle du Puiseaux, il est toutefois possible de prétendre que Diderot s'appuie, de manière rigoureuse, sur des observations faites personnellement, mais aussi sur des témoignages imprimés ou reçus pour comprendre le mode de formation et la provenance des idées chez les aveugles-nés. En examinant la capacité de connaître de l'aveugle – idée qui lui vient probablement de la *Dioptrique* de Descartes[1] –, le philosophe en profite pour faire l'examen critique de la capacité de connaître de l'être humain[2]. Cette analyse critique de la raison aveugle le conduit à remettre en doute le fait que la multiplicité des sens garantisse une meilleure perception et le fait que les idées que se forment les aveugles soient similaires aux nôtres.

La deuxième partie concerne la réponse qu'obtient Diderot à ses interrogations sur la façon de penser des aveugles-nés en termes de morale, d'esthétique, de religion et de connaissances. Il semble que les aveugles ne se forment pas les mêmes idées que les voyants sur ces sujets. Cette preuve, c'est le géomètre aveugle

1. Le Ru, Véronique. « *La lettre sur les aveugles* et le bâton de la raison » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie,* 2000, p. 26.

2. Stenger, Gerhardt. « La théorie de la connaissance dans la *lettre sur les aveugles* », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2000, p. 100.

Saunderson qui la lui donne. L'aveugle énonce un discours que soutiennent les thèses matérialistes diderotiennes « pour expliquer le monde, les monstres, sa propre et monstrueuse imperfection»[1]. Ce genre de discours revient clairement dans la première partie du *Rêve de D'Alembert* qui paraîtra quelques années plus tard. La troisième partie concerne le problème posé par William Molyneux, problème qui sera largement traité au cours de cet exposé, dans la mesure où ce dernier a suscité un fort intérêt avant et à l'époque de Diderot[2] et où il a su inspirer le philosophe dans l'élaboration de sa théorie de la connaissance. Ajoutons finalement à ces trois parties les *Additions* faites à la lettre par Diderot vers 1782, dans lesquelles il apporte des précisions ainsi que des corrections à la lettre écrite plus de trente ans plus tôt.

La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles*

Outre le compte-rendu des aspects de la routine et des opinions de l'aveugle sur tel et tel sujet, lesquels en disent long sur la différence que présente le rapport au monde de l'aveugle par rapport aux « clairvoyants », Diderot fait état de cette différence du point de vue de l'apprentissage et du développement de la connaissance chez ce dernier. Le philosophe soulève entre autres l'exemple du miroir et de la définition que l'aveugle en donne : « Une machine, me répondit-il, qui met les choses en relief loin d'elles-mêmes, si elles se trouvent placées convenablement par rapport à elle. C'est comme ma main, qu'il ne faut pas que je pose à côté d'un objet pour le sentir. »[3]. Sa définition est erronée, mais témoigne de la façon qu'il a de connaître, c'est-à-dire par l'intermédiaire du toucher. On lui fait alors comprendre que le miroir peut, selon

1. Niklaus, *op. cit.*, p. XXVIII.

2. Stenger, *op. cit.*, p. 101.

3. Diderot, *La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Garnier-Flammarion, 1972, p. 81.

son organisation, rendre l'image différente de l'objet réel projeté, soit plus grosse ou plus petite, soit plus allongée ou rapetissée. À la lumière de cette information, l'aveugle du Puiseaux suppose dès lors que le miroir met en contradiction le sens de la vue et celui du toucher. Cette réflexion de l'aveugle annonce déjàl'hypothèse que soutiendra Diderot face au problème de Molyneux, hypothèse selon laquelle l'aveugle opéré aura de la difficulté à croire avec certitude que ses sens ne sont pas en train de le tromper lorsqu'il tente de discerner le cercle du carré.

Selon ce que nous laisse entendre Diderot, la connaissance que l'aveugle a des objets est rendue possible par l'intermédiaire du sens du tact. Son rapport au toucher est sensiblement le même que celui que les autres hommes entretiennent avec la vue en ce qui concerne la connaissance des objets. Par contre, les mains ont ceci de plus qu'elles peuvent être à la fois touchantes et touchées, tandis que les yeux ne peuvent se voir eux-mêmes directement, tout comme ils ne peuvent pas voir directement le reste du visage à l'exception du bout du nez et d'une partie du contour des yeux. Nous ne pouvons donc pas voir notre propre visage, mais nous pouvons le toucher. « La vue, doit-il conclure, est donc une espèce de toucher qui ne s'étend que sur les objets différents de notre visage, et éloignés de nous. »[1]. Nous pourrions encore citer l'exemple de la définition qu'il fournit des yeux, mais il est possible de comprendre sans cela que tout son rapport au monde est réglé par le sens du toucher, que celui-ci organise et thématise ses perceptions à l'aide de sa raison.

L'aveugle du Puiseaux se considérerait démuni par rapport aux individus dotés de la vue s'il ne croyait pas que les autres sens de ces derniers sont moins développés que les siens. À la question s'il ne préférerait pas posséder la vue, il répond que sans la curiosité qui le démange de savoir ce que c'est que voir, il préférerait avoir de longs bras afin de pouvoir connaître au moyen

1. Diderot, *op. cit.*, p. 81.

du toucher ce que nous ne pouvons connaître qu'à l'aide de nos yeux ou d'un instrument intermédiaire. De toute façon, le sens du toucher durant plus longtemps que celui de la vue, il ne voit pas l'avantage à ce que ce dernier sens soit plus perfectionné pour nous que pour lui qui ne l'a pas[1]. D'ailleurs, les aveugles ne sont pas tant à plaindre dans la mesure où leurs sens restants sont plus et peut-être mieux développés que ceux des voyants. Diderot prend notamment pour exemple l'aveugle qui peut prévoir quelle rue est un cul-de-sac et quelle rue ne l'est pas. En effet, l'absence du sens de la vue rend plus affutés les autres sens de l'aveugle, lequel les utilise à merveille. Par exemple, l'aveugle de Puiseaux reconnaît les individus à leur voix et possède une grande mémoire des sons. Les voix lui sont aussi particulières que les visages le sont pour les voyants et peut-être même plus selon les dires de Diderot. Il y a lieu d'être étonné de ce que l'aveugle peut faire, et peut-être mieux que nous. De Saunderson, le philosophe dit que c'est comme s'il voyait par la peau[2]. Ce dernier était en effet en mesure de percevoir les changements dans la force des rayons du soleil par la seule force de ces derniers sur son visage. À cause de cette grande sensibilité qui caractérisait sa peau, Diderot n'a pas de difficulté à s'imaginer que Saunderson puisse être capable d'identifier le portrait de l'un des ses amis qui serait dessiné par un dessinateur qualifié dans sa main[3]. Aussi devons-nous conclure avec Diderot que même si la vue nous fournit quelques avantages évidents dans la vie de tous les jours, cela ne veut pas dire qu'elle nous fournit une meilleure perception de la réalité et même du temps (il nous laisse entendre que l'aveugle a une meilleure perception du temps que les voyants) ou que son absence soit une tare insurmontable pour l'aveugle. Il remet donc en cause le primat longtemps accordé à la vue et accorde une place importante au sens du toucher. La

1. Diderot, *op. cit.*, p. 84.

2. Diderot, *op. cit.*, p. 102.

3. *Ibid.*

vue a bien souvent besoin de s'appuyer sur le sens du toucher pour se convaincre de la réalité du monde extérieur. La raison se sert souvent des informations que le toucher lui procure pour compléter son jugement stimulé par les impressions de la vue. Les sens pallient le manque des autres, mais c'est souvent à la manière de béquilles.

En plus, de dire que les sens qui restent aux aveugles sont peut-être mieux développés que les nôtres, c'est dire, pour le philosophe, que le concours de nos sens nuit au perfectionnement de ceux-ci. En effet, nous saisissons les détails de la physionomie des personnes moins précisément que les aveugles ne le font pour les nuances qui caractérisent les sons qu'émettent ces dernières. La multitude de nuances que possèdent les voix sont peut-être plus importantes que les nuances des visages en ce qu'elles sont mieux et plus étudiées par les aveugles qui s'en servent plus que nous ne nous servons des nuances dans les traits pour identifier les individus qui nous entourent. Diderot compare les relations que nous, voyants, entretenons avec les nuances de la voix et celles que nous entretenons avec les traits de notre propre visage, et d'après lui, nous nous soucions aussi peu des unes que les autres. L'analyse des traits des visages nous sert tout au plus à la simple reconnaissance et comme nous n'avons pas besoin de nous reconnaître nous-mêmes, nous ne retenons pas nos propres traits. D'après le philosophe, les aveugles sont presque plus sensibles que les voyants pour ce qui est de ces détails[1]. Le philosophe laisse entendre que de pouvoir exercer les sens de manière séparée favoriserait l'acuité de chacun d'eux.

L'analyse qu'effectue Diderot de la capacité de connaître de l'esprit humain le mène à conclure que l'absence d'un des sens permet le perfectionnement des autres. Trop de sens, plus d'erreurs. Il est important de spécifier que cela ne semble pas être le point de vue de Condillac pour qui chaque sens contribue à fournir

1. Diderot, *op. cit.*, p. 83.

des impressions de plus à percevoir. Pour Condillac, le premier degré de connaissance est celui d'apercevoir et, pour ce faire, cela nécessite plus ou moins une étendue qui, elle, différera selon l'organisation de nos sens. Dans son *Essai*, Condillac nous invite à réfléchir sur la condition des individus à qui un sens, ou deux, ou même tous les sens manquent. Il affirme que celui qui se trouve privé de tous les sens sera privé de connaissances[1]. Pour Diderot, avoir plus de sens ne garantit pas une meilleure perception de la réalité. En fait, selon ce dernier, un sens pourrait très bien en remplacer un autre.

> […] l'exemple de l'aveugle suffira à lui faire entrevoir que les sens peuvent se suppléer l'un l'autre, qu'il y a un langage commun aux voyants et aux aveugles et que c'est à la raison qu'il faut faire appel. Du reste, le problème de l'origine de nos idées et de leurs rapports avec le langage ne cesse de le préoccuper[2].

C'est ainsi qu'il ne peut tout simplement pas contourner Berkeley qui s'est si fortement intéressé à ce problème. L'attaque clairement dirigée vers l'idéalisme de ce dernier dans la lettre qu'a rédigée Diderot laisse transparaître l'importance du problème du langage et du lien qu'entretiennent les mots avec les objets qu'ils représentent. Les objets non sensibles sont pour les aveugles plus nombreux qu'ils ne le sont pour nous. Les idées générales abstraites se formeraient à partir de la structure des organes de nos sens, et la vue serait grandement impliquée dans la formation de ces généralités. Ce qui fait que les aveugles possèdent probablement une raison structurée de manière plus abstraite et éprouvent une plus grande difficulté à apprendre le langage. Pourtant, bien que cette structure modifie nos perceptions et influence l'élaboration

1. Condillac, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines : ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain* (1746), première partie, section 1, chapitre premier, document électronique Gallica, CNRS, p. 26.

2. Niklaus, *op. cit.*, p. XXVI.

de la langue, nos sens ont certainement en commun un socle d'analyse et de compréhension. Somme toute, cela ne veut pas dire pour Diderot que le sens du toucher devrait être laissé pour compte et ne devrait pas pouvoir posséder un langage propre, tout comme c'est le cas pour les deux autres portes de la perception que sont la vue et l'ouïe.

Sur l'imagination

Selon Diderot, l'imagination d'un aveugle différerait de celle d'un voyant. En fait, dans la lettre elle-même, il doute que l'aveugle puisse posséder une quelconque forme d'imagination. Il semble prétendre que notre imagination fonctionne selon des lois que les aveugles ne peuvent pas comprendre. De fait, afin d'imaginer une figure, nous nous la représentons à l'aide d'une toile de fond de laquelle nous détachons cette figure formée d'une multitude de points d'une couleur différente de celle du fond.

> Nous combinons des points colorés; il ne combine, lui, que des points palpables, ou, pour parler plus exactement, que des sensations du toucher dont il a mémoire… Il n'imagine point; car, pour imaginer, il faut colorer un fond et détacher de ce fond des points, en leur supposant une couleur différente de celle du fond[1].

N'ayant pas accès à cette structure visuelle fond/figure, l'aveugle ne pourrait pas se former d'images tactiles similaires à nos images visuelles. Tout fonctionnerait pour lui comme impressions tactiles. Comme il ne peut colorer, n'ayant pas la connaissance des couleurs, il se remémore les sensations obtenues par le toucher à partir desquelles il peut évaluer les distances, préciser des points et des lieux afin de former un genre de figures. D'après Diderot, la figuration s'effectue toujours à l'aide de la structure fond/figure dont le contraste est rendu possible par la coloration (il est d'ailleurs assez proche de Locke sur ce point). Ce phénomène, s'il

1. Diderot, *op. cit.*, p. 89.

est possible de s'exprimer ainsi, résulte du fait de l'habitude que nous avons prise de percevoir à l'aide de nos yeux.

Par la sensation que l'aveugle a du toucher, il peut saisir la notion de direction. Mais il n'a autrement aucune idée des figures et ne peut s'en faire des couleurs. Il saisit les formes et les reliefs à l'aide du contact que ses mains rendent possibles avec les objets qu'elles touchent.

> Nous ne distinguons la présence des êtres hors de nous, de leur représentation dans notre imagination, que par la force et la faiblesse de l'impression : pareillement, l'aveugle-né ne discerne la sensation d'avec la présence réelle d'un objet à l'extrémité de son doigt, que par la force ou la faiblesse de la sensation même[1].

Alors que l'impression qu'exercent sur nous les sensations visuelles est si forte, c'est l'impression des sensations tactiles qui possède cette force pour l'aveugle. Sous l'influence de Descartes et de sa *Dioptrique*, Diderot imagine l'existence d'une personne sourde et aveugle pour qui les connaissances se formeraient d'après les impressions que lui fourniraient ses sensations tactiles. D'après le philosophe, cette personne placerait probablement l'âme au bout des doigts, compte tenu du fait que l'imagination d'un aveugle est basée selon lui sur la remémoration et la combinaison des sensations de points palpables. Diderot en conclut donc que l'aperception d'un aveugle est beaucoup plus abstraite que la nôtre.

Si les *Éléments d'algèbre* de l'aveugle Saunderson avaient satisfait ses espérances, Diderot aurait pu affirmer avec plus de conviction que le système idéaliste, dans la mesure où il est un système des plus abstraits selon lui, en est un élaboré par des aveugles. En effet, la lettre définit polémiquement la position philosophique de l'idéalisme comme système extravagant.

> On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose : système extravagant qui ne

1. Diderot, *op. cit.*, p. 90-91.

> pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles; système qui, à la honte de l'Esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous[1].

Il fait référence notamment à Berkeley et à son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* écrit en 1709 ainsi qu'à la théorie exposée par Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* élaborée en 1746 en réponse au problème de Molyneux. La citation qui vient d'être donnée permet de considérer l'importance de l'œuvre de Berkeley pour Diderot en tant que système qu'il tente de récuser. L'auteur de la *Lettre* fait un rapprochement entre la pensée berkeleyenne et la théorie de Condillac exposée dans l'*Essai*. Il reproche à ce dernier de tomber dans le piège de l'idéalisme dans la mesure où pour lui autant que pour Berkeley, quoique nous fassions, nous ne sortons jamais de notre esprit. Nos idées, que se forme notre esprit, sont les seules connaissances. Il semble exiger de Condillac qu'il révise son système afin de ne pas tomber dans l'idéalisme berkeleyen, ce que l'auteur de l'*Essai sur les connaissances humaines* ne lui cédera pas quand on pense à l'ouvrage qui paraîtra quelques années plus tard (le *Traité des sensations* en 1754). La lettre a donc servi, en même temps que pour l'analyse critique de la raison aveugle, à la critique du système idéaliste.

Le problème de Molyneux

L'organe de la vue, en fait la vision, est au centre de l'intérêt que portent les philosophes à la perception. Diderot cherche à remettre en question ce privilège de la vue dans les théories de la perception. Son entreprise dans *La Lettre sur les aveugles* est de contester ce privilège comme modèle de la sensibilité. Ainsi, il y prend pour référence le sens du toucher pour arriver à comprendre le mécanisme de la connaissance. Il s'attelle donc à cette tâche en s'inspirant du problème de Molyneux, de l'opération de Cheselden de 1728 et des travaux du géomètre aveugle Saunderson.

1. Diderot, *op. cit.*, p. 100.

Précisons tout d'abord la genèse du problème de Molyneux. Ce dernier, soumis par Molyneux à Locke, et évoqué pour la première fois par ce dernier dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*[1], concerne la spécificité propre aux sens et leur convergence. Il pose la question suivante : est-ce qu'un aveugle de naissance qui recouvrerait la vue serait en mesure de différencier un globe d'un cube à la simple vision de ces derniers ?. L'énoncé du problème va comme suit :

> Supposez un aveugle de naissance qui soit présentement homme fait, auquel on aurait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe de même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube, et quel est le globe. Supposez que, le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande, si en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe, et quel est le cube[2].

Un aveugle de naissance a été habitué toute sa vie à différencier le globe du cube par l' « attouchement ». Rendu mature et ayant recouvré la vue, on lui demande d'identifier lequel est lequel sans qu'il ait recours au toucher. Loin de limiter le défi à cette distinction, le problème soumis implique diverses contraintes. Le globe et le cube doivent être de même métal et de même grandeur. De plus, l'aveugle nouvellement voyant ne peut s'approcher des deux objets ni les observer selon différentes perspectives pour les discerner.

D'après Molyneux, l'aveugle ne pourrait distinguer le globe du cube, car il n'a jamais appris à associer ce qui le fait distinguer ces deux objets l'un de l'autre par le toucher à ce qui le ferait distinguer ces derniers par la vue. Locke avait appuyé ses dires.

1. G. Stenger, « La théorie de la connaissance dans la *Lettre* », *Recherches sur Diderot*, n⁰ 28, avril 200, p. 101.

2. Mérian, J. B. *Sur le problème de Molyneux*, suivi de *Mérian, Diderot et l'Aveugle* par Francine Markovits, Flammarion, Paris, 1984, p. 6.

La réponse négative donnée par Locke et Molyneux est motivée par le fait que l'aveugle-né ne pourrait discerner le globe du cube dans la mesure où la vue ne lui permet pas de distinguer ce que le toucher seul lui permet de distinguer, soit les angles et la distance. Locke est d'accord avec Molyneux, mais il apporte des nuances et précise certaines conditions. Selon lui, l'aveugle ne serait pas capable de distinguer le globe du cube *à première vue et avec certitude*. L'articulation de la sensation et de l'idée n'est pas une opération simple du type mécanique, elle comporte un élément intentionnel. La saisie de l'idée de sphère se fait en deux moments : il faut tout d'abord que la perception immédiate des couleurs puisse être organisée de telle manière que du plan diversement coloré senti on en puisse former l'idée de cercle, puis celle de sphère. La première hypothèse formulée par Locke est que l'aveugle-né sera dans l'incapacité d'organiser ses perceptions visuelles immédiates du fait du manque d'exercice de son organe de la vue. La deuxième hypothèse est que l'aveugle-né ne sera pas en mesure de traduire l'idée de cercle en une idée à trois dimensions, celle de la sphère, du fait de son manque d'expérience, les impressions sensorielles de la vue ne suffisant pas à saisir l'idée d'une figure dans l'espace. C'est dire que les idées de distance et d'espace ne nous sont pas données par la vue, que seul le toucher peut nous fournir ces idées. Ce n'est donc que par l'habitude de combiner les idées reçues par le toucher avec l'acte de vision que l'esprit peut former le jugement nécessaire au passage du plan au relief[1].

À cette époque, le problème n'était qu'une hypothèse, mais, avec les progrès de la médecine et l'opération de Cheselden, elle a pu se concrétiser et trouver confirmation. Le sensualisme qui s'élabore après Locke est motivé par la mise en question du lien entre la sensation et l'idée. Si nos idées proviennent des sens uniquement, celui qui est privé de sens est-il nécessairement privé d'une idée particulière, voire d'un type d'idée? Certaines liaisons

1. Stenger, *op. cit.*, p. 102.

d'idées sont-elles rendues impossibles à apprendre ?[1] Dans le cas de l'aveugle qui recouvrerait la vue, que ferait-il des idées reçues par le toucher à la vue des objets qui sont apposés devant lui ? À partir de ces questionnements, la théorie lockéenne influence l'élaboration de deux courants de pensée assez différents, voire opposés : ceux du matérialisme et de l'idéalisme. Considérons donc les réponses qui ont été données par la suite au problème de Molyneux par Berkeley, Condillac et Diderot afin de comparer leur héritage.

La réponse de Berkeley

Dans son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* paru en 1709, Berkeley expose sa théorie idéaliste et élabore à partir d'elle une réponse au problème de Molyneux. Prenant position en faveur de la théorie de l'immatérialisme, ce philosophe affirme que rien n'existe en-dehors de la représentation, ce qui vaut aussi pour la relation causale. Berkeley affirme que nos idées sont tout ce que nous percevons, que la connaissance du monde extérieur - un monde sensible et non pas matériel - repose sur les liaisons que nous effectuons entre celles-ci et que ces associations doivent être effectuées par la raison et l'expérience. Les objets de connaissance ne sont donc pas sans et en dehors de l'esprit[2] et leurs qualités, lesquelles ne sont pas inhérentes à ces derniers, sont le résultat de notre réflexion et de nos jugements. Sa théorie récuse la possibilité des idées générales abstraites, qui ne sont pour lui qu'«abus de langage». Ces idées ne peuvent être générales dans la mesure où elles ont pour fonction de représenter une catégorie d'idées particulières qui ne peuvent être si facilement subsumées sous un même terme. Par l'expérience, tout ce qui nous est donné se

1. Audidière, Sophie. « La lettre sur les aveugles et l'éducation des sens », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2000, p. 68.

2. Berkeley, George. *Principes de la connaissance humaine*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991, p. 15.

limite à nos perceptions et de leurs combinaisons proviennent les idées. À partir de l'expérience sensible seule, ces idées abstraites sont difficilement saisissables. Les perceptions se situent dans le sujet et non pas hors de lui, dans un hypothétique monde matériel. D'ailleurs, l'existence d'un monde extérieur situé au-delà du perçu n'est qu'une idée abstraite.

Par le rejet des idées générales abstraites, l'étendue, comme espace commun au sens du toucher et à celui de la vue, n'est qu'abstraction, fruit de deux idées inconciliables. Prises en elles-mêmes, les idées visibles doivent donc être distinguées des idées tactiles. La vue ne permet pas l'appréhension de la distance, car l'habitude et l'expérience sont nécessaires pour la perception et le jugement de cette dernière. C'est dire que la distance ne peut être donnée immédiatement à et par la vue[1]. C'est dans la section 41 de son *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* que Berkeley conclut que :

> C'est une conséquence manifeste de tout ce qui a été dit auparavant qu'un aveugle-né, qui accéderait à la vue, n'aurait d'abord aucune idée de distance par la vue ; le soleil et les étoiles, les choses les plus éloignées comme les plus proches lui sembleraient toutes être dans son œil, ou plutôt dans son esprit. Les objets introduits par la vue lui sembleraient (ce qu'ils sont en vérité) n'être rien d'autre qu'un nouvel ensemble de pensées ou de sensations, dont chacune est aussi proche de lui que les sensations de peine ou de plaisir, ou que les passions les plus intérieures de son âme. Car lorsque nous jugeons que les objets perçus par la vue sont à quelque distance, ou hors de l'esprit, c'est (voir section *28*) entièrement l'effet de l'expérience, qu'une personne, dans les circonstances indiquées, n'aurait pu encore acquérir[2].

Un aveugle de naissance miraculeusement capable de voir ne pourrait donc pas être en mesure de faire la différence entre

1. Berkeley, George. *Œuvres choisies* : *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, Aubier, Poitiers, 1960, p. 157, §11.

2. Berkeley, *Œuvres choisies*, p. 161, §41.

les deux objets, car le relief et les angles que le toucher pouvait sentir ne sont pas saisissables par la simple vue. Pour Berkeley, il faut donc apprendre à voir comme nous apprenons à lire. *A priori*, la réussite de l'opération de la cataracte effectuée par le chirurgien Cheselden en 1728 lui donne raison, car l'aveugle-né nouvellement voyant perçoit les objets comme s'ils touchaient à ses yeux et même après un certain temps, continue d'éprouver la difficulté d'établir les bonnes distances et les bonnes proportions aux objets. La conclusion qui a pu dès lors être tirée est que la vue doit s'expérimenter et se corriger.

La théorie berkeleyenne est admise dans son principe par la plupart des philosophes, dans la mesure où il est impossible pour la vue de saisir immédiatement la spatialité. Cependant, les philosophes ne s'accordent pas tous avec l'immatérialisme de ce dernier, et Diderot est l'un de ceux qui n'endossent pas cette position. Cette divergence théorique met en relief la question du statut des sens, du fait que ce sont eux qui rendent possible l'activité cognitive. Après Locke et Berkeley, nombreux sont les philosophes qui se sont penchés sur le problème soulevé par Molyneux et certains d'entre eux ont cru bon de répondre par l'affirmative à celui-ci, bien qu'avec certaines réserves. C'est le cas notamment de Leibniz, de Condillac et même de Diderot dans la *Lettre*. Tous se sont attardés sur la nécessité de faire intervenir le raisonnement chez l'aveugle appelé à différencier le globe du cube.

La réponse de Condillac

Condillac se penche donc lui aussi sur le problème dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* œuvre publiée en 1746. Dans cet essai, le philosophe s'élève contre les positions métaphysiques de Descartes et de Malebranche, et, par cette opposition, l'existence des idées innées se trouve niée par lui. Il adopte plutôt la position de Locke selon laquelle toute idée possède une origine empirique. Condillac se range donc du côté de Locke, sans pourtant le suivre de manière assurée en ce qui concerne le

primat de la réflexion sur la sensation laquelle possède pour lui une grande importance dans la formation des idées. Pour lui, il n'y a pas de distinction marquée entre sensation et réflexion et, de ce fait, il tente de fonder presque toutes les idées à partir de la sensation dans la mesure où l'âme est assujettie à ce qui l'environne[1]. Quant à la réalité du monde extérieur, il y affirme que la vue, l'odorat, l'ouïe et le goût ne peuvent faire la preuve que leurs impressions présentent une autre réalité que subjective. Il finira par dire que le sens du toucher seul nous permet de nous mettre en relation avec ce qui se trouve hors de nous. En effet, dans la deuxième partie de son *Traité des sensations*, Condillac montre qu'avec le sens du toucher, il y a un élargissement de l'expérience sensible, une ouverture au monde plus grande qu'avec les autres sens. Nous ne sommes que ce nous avons acquis dans cette expérience et nous «construisons» le monde d'après nos sensations, tout ce qui est inné est donc rejeté. Sans le langage, la vie psychique de l'individu dépendrait exclusivement des conditions extérieures.

Condillac a tenté de réfuter la position tenue par Locke sur le problème de Molyneux. Cependant, plusieurs des objections qu'il oppose à ce dernier sont le résultat d'une mauvaise interprétation qu'il fait de sa réponse. Il ne comprend pas que l'hypothèse première de Locke implique plus qu'une traduction mécanique de l'impression à la perception, qu'elle suppose la formation et la reconnaissance de l'idée de figure motivées par l'attention. Bien que ses objections ne soient pas toutes pertinentes, Condillac a tout de même le mérite d'aborder plus directement que Locke la question de l'articulation entre sensation et idée. Cette articulation nécessite donc une attention qui ne se rapporte pas à la représentation mais à l'objet, ce qui veut dire que porter une attention à une sensation implique en même temps la reconnaissance de son objet déjà

1. Collectif dirigé par Gianni Vattimo, « Condillac » in *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie générale française, 2002, p. 304.

médiatisé par un signe. Une idée est donc à saisir dans un rapport de signification, dans un « rapport que nous faisons à quelque chose hors de nous»[1]. D'après lui, aucun jugement synthétique ne vient se mêler aux sensations visuelles[2]. Ainsi, l'idée d'un cercle n'a pas de sens sans référence à un objet extérieur qu'elle signifie et, dans cette perspective, le cercle devrait apparaître immédiatement sur l'image rétinienne. Il prétend que l'aveugle finira par distinguer par la vue les deux objets dans la mesure où, toute sensation impliquant en elle l'idée d'étendue, il reconnaîtra les idées qu'il s'en était fait par le toucher. Ce n'est pas que les sens sont liés, mais bien plutôt qu'il existe une identité des idées de la vue et de celles du toucher. Cependant, par scrupule d'une réflexion bien faite, Condillac émet une hypothèse qui aurait pu le conduire à une réponse négative : les deux sens peuvent entrer en contradiction dans la distinction des deux objets. Il avoue donc que seule l'expérience du toucher peut prouver avec toute certitude que le cube n'est pas le globe, mais il ne va pas plus loin.

La réponse de Diderot

Le texte de Condillac est une des sources d'inspiration et un des points d'appui de l'ouvrage qu'écrit par la suite Diderot, tout comme l'est celui de Berkeley, contre lequel l'opposition sera plus marquée. Diderot, tout comme Condillac, propose une réponse positive au problème, mais de manière beaucoup plus restrictive. À la suite de Condillac, il laisse entendre que le doute suscité par la possibilité que les deux sens puissent se contredire peut empêcher l'aveugle opéré de faire la différence entre les deux objets. Le passage se rapportant à l'épisode du miroir et à l'incompréhension de l'aveugle face à ce dernier fait référence à ce doute. Diderot pose ensuite la possibilité que le sens de la vue de

1. Parmentier, Marc. « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot » in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2000, p. 18.

2. Stenger, *op. cit.*, p. 103.

l'aveugle soit dans l'incapacité de lui faire affirmer avec assurance la présence de l'objet. En partant de ces hypothèses lancées par les deux philosophes nommés précédemment, Diderot tente une réfutation et une critique de ceux-ci et, pour ce faire, il n'est pas gêné de modifier quelque peu les théories de ses adversaires (ce qui nuit à la bonne compréhension de leurs théories respectives).

D'après l'analyse qu'en fait Diderot, la question de Molyneux en amène deux autres, dont la seconde se subdivise en deux : premièrement, est-ce que dès qu'on lui abat les cataractes l'aveugle peut voir ? Deuxièmement, s'il voit, voit-il suffisamment pour distinguer les deux figures ; sera-t-il en mesure de leur apposer les mêmes termes qu'il leur attribuait au toucher, pourra-t-il démontrer ou avoir démonstration que ces termes leur conviennent?[1] Ceux qui disent qu'il ne verra pas au moment de l'ablation des cataractes affirment que dès lors qu'il pourra voir, il ne distinguera pas les figures du fond. Diderot s'accorde avec eux pour affirmer que l'aveugle ne discernera pas les figures immédiatement. Il précise en disant que ce n'est que par expérience et par exercice que l'aveugle peut apprendre à juger de la distance des objets. Dans la mesure où il accorde une grande importance au sujet de l'expérience et à la qualité de l'effectuation de cette expérience, il reproche aux tenants de la réponse négative de ne pas même laisser à l'aveugle le temps de guérir et de vouloir l'exposer à une lumière si intense qu'elle l'empêchera nécessairement de voir. Pour lui, la perception n'est pas immédiate, les impressions qui s'exercent sur la rétine doivent subir la transformation par l'attention, ensuite par la réflexion, puis par l'expérience[2]. En tenant cette position, il rejette celle de Condillac, mais se rapproche de celle de Berkeley qui prétend que les distances et les grandeurs ne sont pas des données immédiates de la vue.

1. Diderot, *op. cit.*, p. 112.

2. Stenger, *op. cit.*, p. 104.

Diderot refuse donc de suivre Condillac lorsque celui-ci prétend que la perception résulte immédiatement de l'amalgame des sensations, mais suit d'une certaine manière Berkeley en affirmant, comme nous l'avons dit, que la perception s'effectue de façon abstraite. C'est par l'expérience du toucher et la réflexion sur celui-ci que la vue apprend à voir. La perception s'effectuant par la combinaison de points de couleur, l'objet lui-même ne peut être perçu dans l'immédiat. Là où Diderot refuse de suivre Berkeley tout autant que Condillac, c'est dans le postulat qu'ils font tous les deux de l'existence d'une âme de type spirituel dans laquelle se suivent les sensations[1]. Bien qu'il donne raison à Berkeley en ce qui concerne le fonctionnement général de la perception, il affirme que le toucher n'est pas absolument nécessaire pour faire la preuve que les phénomènes existent et qu'ils possèdent une forme particulière. L'œil étant biologiquement et physiologiquement fait pour voir, il peut s'instruire et se corriger par lui-même. Bien qu'il ne puisse pas distinguer les objets immédiatement après l'opération, l'aveugle pourra distinguer au moins grossièrement les objets. Le fait que l'œil soit un organe vivant entraîne la nécessité pour ce dernier d'être expérimenté afin d'accomplir ce pour quoi il est conçu.

Selon Diderot, l'exercice et l'expérience procurent au sens une finesse et une sensibilité accrue. Les conditions de possibilité du bon jugement sont intimement liées à l'expérience chez les matérialistes. Les sens ne suffisent pas à l'élaboration des connaissances et il l'a très bien remarqué. Il insiste grandement sur le rôle de la raison dans la connaissance[2]. Ainsi, à la question de savoir si les aveugles seront en mesure de déterminer avec certitude quelle figure représente le carré et quelle figure représente le rond, Diderot donne une réponse dans laquelle l'éducation de l'individu entre en ligne de compte. D'après lui, l'aveugle discernera l'un et l'autre des solides dépendamment de l'éducation qu'il a reçue

1. Stenger, *op cit.*, p. 107.

2. Niklaus, *op. cit.*, p. XXXVIII.

et de l'acuité de sa réflexion, donc de sa capacité à formuler un bon jugement. L'introduction du personnage de Saunderson, le géomètre aveugle, a entre autres choses l'utilité de démontrer le point qu'il tente d'opposer à Condillac et Berkeley, à savoir que selon qu'il soit géomètre, métaphysicien ou commun des mortels, la facilité ou la difficulté qu'un aveugle-né ayant recouvré la vue éprouve à distinguer le cube de la sphère va varier. Diderot semble ne pas douter qu'un aveugle du niveau de Saunderson, lequel a donné des leçons d'optique, a produit des discours sur la nature de la lumière et des couleurs, a rendu compte des phénomènes de l'arc-en-ciel et a fourni une explication à la théorie de la vision, puisse arriver à discerner le globe du cube[1]. Ainsi, un aveugle nouvellement voyant, ou un enfant encore inexpérimenté, aura plus de difficulté qu'un métaphysicien à faire la différence entre les deux objets, et il en va de même pour le métaphysicien qui aura plus de difficulté qu'un géomètre à prouver avec certitude la validité de son jugement. L'éducation qu'une personne a reçue et l'expérience qu'elle possède font varier ses aptitudes de différenciation et d'association dans la formation des jugements.

La théorie de la connaissance formulée dans la *Lettre sur les aveugles* rédigée par Diderot démontre l'énorme savoir acquis et maîtrisé par ce dernier en ce qui concerne les théories les plus pointues et les plus avancées de son époque, notamment dans le domaine des sciences naturelles, de la physiologie et de la médecine. Elle témoigne de la finesse et de la subtilité de sa pensée ainsi que de la rigueur qu'il a appliquée à creuser la question de la perception. Le matérialisme qui sous-tend sa réflexion n'y est ni dogmatique ni trop spéculatif, mais est plutôt motivé par une volonté de demeurer fidèle aux expériences qui avaient cours à son époque. Bon nombre de ses hypothèses et de ses conclusions sont judicieuses, et nous pouvons facilement comprendre la grande postérité que la *Lettre* a eue et qu'elle a encore aujourd'hui. Bien

1. Diderot, *op. cit.*, p. 98.

que son sensualisme l'amène à biaiser les faits et leur interprétation quant aux diverses opinions et au mode de raisonnement qu'il attribue aux aveugles, que certaines de ses considérations sur la métaphysique, la morale, la religion et les modes de connaissance propres aux aveugles puissent être remises en question (ce que nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier en profondeur), la lettre témoigne tout de même d'une bonne connaissance de la nature humaine et reste en ce sens très perspicace au sujet des aveugles.

Le problème de Molyneux à Locke, lequel a suscité un grand intérêt chez les philosophes du dix-huitième siècle qui tentaient de faire la lumière et d'apporter une réponse au problème de l'articulation entre la sensation et l'idée, a été traité par lui d'une manière originale et subtile. Même l'idéalisme qu'il souhaite récuser mais qui lui paraît si inattaquable, a subi de grands affronts de sa part. Il a su utiliser la théorie de la perception de Berkeley contre Condillac, celle de Condillac contre la théorie de la vision de Berkeley de manière à servir les propres intérêts de son matérialisme qui refuse le postulat de l'existence de l'âme spirituelle de l'idéalisme.

Les conclusions qu'il obtient de ses expériences et de ses spéculations sur l'analyse critique de la connaissance par le toucher, comparée à celle obtenue par la vision, sont encore aujourd'hui pertinentes. Comment ne pas être tenté de le suivre lorsque son sensualisme sceptique lui fait affirmer que le concours des sens peut être très utile à l'élaboration de la connaissance, que les sens peuvent s'aider mutuellement à se perfectionner, mais que ce concours n'est pas nécessaire et peut tout aussi bien nuire à l'éducation et au perfectionnement de ces derniers? Ses allégations nous font constater avec lui la grande difficulté et même l'incapacité que nos sens et nos sensations éprouvent à faire la lumière sur la réalité, à nous la faire saisir.

Il y a tout lieu de croire avec lui que chaque sens possède ses avantages et qu'il s'agit de tirer le maximum de ceux-ci, mais

que le réel n'est pas à tous points saisissable. L'existence de ces «monstres» capables de prodiges nous y incite et en même temps nous donne une bonne leçon sur la trop grande dépendance que nous avons par rapport au sens de la vue qui peut, comme l'entend Saunderson sur son lit de mort, nous tromper et nous aveugler bien plus que lui peut l'être…

Claude-Émilie Roy
Université du Québec à Montréal

Bibliographie du chapitre 6

Audidière, Sophie. «*La lettre sur les aveugles* et l'éducation des sens» in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Klincksiek, revue semestrielle n⁰ 28, Paris, avril 2000, pp. 67-82.

Berkeley, George. *Principes de la connaissance humaine*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991, 182 p.

Berkeley, George. *Œuvres choisies*, Aubier, Poitiers, 1960.

Bloch, Olivier. *Le matérialisme*, Que sais-je ? Presses universitaires de France, Paris, 1985, 127 p.

Condillac, Étienne Bonnot. *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Vrin, Paris, 2002, 190 p.

Bourdin, Jean-Claude. *Les matérialistes au XVIIIe siècle*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 1996, 348 p.

Bourdin, Jean-Claude. « Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* », in *Recherches sur Diderot et sur l'Éncyclopédie,* revue semestrielle n⁰ 28, avril 2000, Klincksiek, Paris, pp. 83-96.

Diderot, Denis. *La lettre sur les aveugles*, édition critique de Robert Niklaus, Librairie R. Giard, Lille, 1951, 123 p.

Diderot, Denis. *La lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Garnier-Flammarion, Paris, 1972.

Diderot, Denis, *Le rêve de D'Alembert*. Éditions sociales, Paris, 1962, 104 p.

Diderot, Denis. *Pensées philosophiques,* Librairie Minard, Paris, 1957, 75 p.

Le Ru, Véronique. « La *Lettre sur les aveugles* et le bâton de la raison », *in Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, revue semestrielle n⁰ 28, avril 2000, Klincksiek, Paris, pp. 25-37.

Mérian, Jean-Baptiste. *Sur le problème de Molyneux* suivi de *Mérian, Diderot et l'aveugle* (Francine Markovits), Flammarion, Paris, 1984, 298 p.

Parmentier, Marc. « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *in Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie,* revue semestrielle n⁰ 28, avril 2000, Klincksiek, Paris, pp. 13-23.

Stenger, Gerhardt, « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles », in Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie,* revue semestrielle no 28, avril 2000, Klincksiek, Paris, pp. 99-111.



CHAPITRE 7
VITALISME ET ANTHROPOLOGIE AU XVIIIe SIÈCLE EN FRANCE : L'EXEMPLE DES RECHERCHES DE THÉOPHILE DE BORDEU SUR LES GLANDES

Évoquer le vitalisme au XVIIIe siècle, c'est d'abord envisager une pluralité de points de vue portés sur le corps vivant. En effet, il serait impossible de réduire à un seul champ disciplinaire l'ensemble des doctrines qui développent l'idée d'un principe vital. D'une part, le vitalisme est loin de constituer une entité indivisible comme le montre l'histoire de ses productions. D'autre part, se situant à l'intersection de la médecine, de la physiologie, de la philosophie naturelle, le vitalisme conduit à soulever un panel de questions variées, touchant aussi bien à la nature des corps, de leur constitution et de leur fonctionnement, qu'à la notion de vie. Aborder la question du vitalisme au XVIIIe siècle, c'est donc interroger un réseau de savoirs, non seulement au sein du territoire français à travers différents lieux universitaires d'importance dont Montpellier, mais également à l'échelle de l'Europe car l'on ne saurait oublier que le vitalisme n'est pas une affaire franco-française. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles le vitalisme trouve un lieu particulièrement favorable au sein des articles de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert pour se diffuser. En effet, un foisonnement d'hypothèses, de conjectures et de différentes constructions théoriques plus ou moins audacieuses contribuent à régénérer singulièrement l'idée même de vie.

Parmi les interrogations soulevées par l'émergence d'une nouvelle philosophie vitaliste, l'une d'entre elles fait l'objet d'un traitement récurrent, irriguant la pensée médicale, scientifique et philosophique de tout le siècle : celle des rapports du moral et du physique de l'homme. Elle trouve une expression significative dans un débat qui anime les médecins de la seconde moitié du XVIIIe siècle et des premières décennies du siècle suivant. Ainsi, là où Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), écrit que « le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers »[1], un autre médecin, Julien Joseph Virey (1775-1846), lui répond quelques années plus tard que :

> Si notre moral était produit par le jeu du physique, ainsi que l'établit Cabanis, on pourrait facilement concevoir l'influence des tempéraments, des sexes, des âges, etc. sur nos qualités et nos dispositions ; mais il serait impossible d'expliquer comment le moral, dans les passions, dans les divers états de méditation et de pensée, réagit si violemment sur le physique, sans admettre une force vitale indépendante du corps[2].

L'objet de ce chapitre consiste à interroger les conditions historiques, philosophiques et épistémologiques à partir desquelles on pourrait considérer que le vitalisme au XVIIIe siècle contribue à renouveler l'anthropologie. L'usage du terme « anthropologie » doit être précisé ici. Il s'agit d'abord d'un terme qui possède un sens théologique consistant à attribuer à Dieu des aspects humains. Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, rend cette acception dans son article « Anthropomorphite » en écrivant

1. P. J. G. Cabanis, *Rapports du moral et du physique de l'homme*, 1802, XIIème Mémoire, Des tempéraments acquis, p. 38.

2. Julien-Joseph Virey, *De la puissance vitale, considérée dans ses fonctions physiologiques chez l'homme et tous les êtres organisés ; avec des recherches sur les forces médicatrices, et les moyens de prolonger la vie*, Paris, 1823, Introduction : Réflexions sur les doctrines physiologiques modernes, p. xiii.

qu'« On a toujours peint Dieu avec une grande barbe dans l'Église grecque et dans la latine ». Mais l'anthropologie, au XVIIIe siècle, se comprend de manière littérale au sens de discours, d'étude, et de connaissance de l'homme[1]. Le terme acquiert ses lettres de noblesse en philosophie, notamment avec Kant qui appelle, dans la traduction française qui en est généralement donnée, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, un traité sur l'homme à travers ses différents aspects[2]. La fin du XVIIIe siècle et les premières décennies du suivant connaissent ainsi un foisonnement de traités d'anthropologie, parfois à visée pratique ; certains courants de pensée fonderont leur discours sur une anthropologie véritablement conséquente, à l'instar des idéologues, dont Cabanis est l'une des figures avec, notamment, son texte : les *Rapports du moral et du physique de l'homme* en 1802.

Sans énoncer que le vitalisme montpelliérain du XVIIIe siècle réinvente l'homme, ce qui reviendrait à ériger cette histoire du vitalisme en un récit plus qu'approximatif et très critiquable, il est légitime de se demander dans quelle mesure celui-ci entraîne

1. Le terme « anthropologie » se comprend dans les sens suivants, dans les années 1750 : nous trouvons, dans l'article ANTHROPOLOGIE de l'*Encyclopédie* deux sens, un sens théologique qui signifie « manière de s'exprimer, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, et cela pour s'accommoder et se proportionner à la faiblesse de notre intelligence », sens proche de ce qu'on entend par « anthropomorphisme », et, deuxième acception, « c'est un traité de l'homme. ». Le *Dictionnaire de l'Académie* ne retient que le sens théologique.

2. D'où, plus tard, une définition plus fournie du *Littré* qui note : « D'après Kant et les philosophes allemands, [il s'agit d'un] nom donné à toutes les sciences qui se rapportent à un point de vue quelconque de la nature humaine, à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables. *L'Anthropologie médicale et philosophique* de Platner. *L'Anthropologie pragmatique* de Kant ».

une redistribution de la carte du corps et, partant, une nouvelle vision de l'homme tant du point de vue de son physique que de son moral. Trois questions précisent l'idée d'une telle redistribution. Comment les écrits vitalistes de cette période remettent-ils en cause la dualité des rapports entre l'âme et le corps ? Quelle physiologie animée se trouve mise en œuvre pour proposer une nouvelle dynamique vitale au sein de l'économie animale ? De quelle manière l'équilibre de la santé est-il pensé au travers d'une oscillation permanente entre le normal et le pathologique ?

D'abord, le vitalisme se caractérise par une grande hétérogénéité des rapports entre l'âme et le corps. Le développement de cette mouvance de la philosophie médicale trouve son origine dans une série de lectures du corps mais, également, dans une histoire déjà longue et très ambivalente de l'âme. Aussi, le vitalisme, parce que ses visages sont multiples, ne saurait être réduit à une approche purement matérialiste des différentes questions touchant à l'ordre de la nature et à la nature de l'homme, ni à une approche animiste, pas plus qu'à la résurgence d'une conception métaphysique de ces mêmes questions. L'intérêt et les difficultés relatives à une éventuelle assignation du vitalisme du XVIII[e] siècle à quelques points de doctrine, à quelques paradigmes théoriques fixes s'imposent avec force évidence dès qu'on cherche à en résumer l'esprit. Même si le vitalisme est déterminé par la formulation d'un principe vital, sorte d'archée générale de toute économie animale, il apparaît comme une matière vivante toujours en mouvement, ne se laissant jamais exactement saisir en un endroit précis de la pensée et de la connaissance de ce même siècle. Pour paraphraser Héraclite, ce vitalisme ressemble à la nature (*phusis*) qu'aime à décrire le philosophe de l'Antiquité : il aime à se dérober à nos yeux, il aime nous surprendre.

Ensuite, le vitalisme du XVIII[e] se présente, grâce à des textes remarquables écrits par des médecins, comme une physiologie animée et dynamique qui tend à réinventer le principe de vie. En

effet, c'est l'idée d'animation, de corps animé, qui rend possible la reconnaissance d'un principe de vie dynamique. Aussi, le vitalisme est un produit de la physiologie, de l'anatomie, de la médecine, et de différentes philosophies de la nature ; il est donc le résultat d'une sorte de co-production, voire de superproduction, certes parfois un peu empirique, car aucune science à elle seule ne peut générer une doctrine aussi ambitieuse de la vie et du mouvement chez les êtres. L'exemple du médecin Théophile de Bordeu (1722-1776) est, de ce point de vue, significatif et intéressant : à partir de ses recherches sur les glandes-organe souvent considéré comme mineur, sans fonction déterminée et déterminante par nombre de médecins et d'anatomistes de l'époque-il propose une nouvelle vision de l'économie animale, mêlant considérations physiologiques, médicales et, de manière plus générale, anthropologiques.

Enfin, ce même vitalisme étant élaboré dans le cadre de la sphère médicale, il implique également une relecture du rapport santé-maladie. Décrié au siècle suivant par les adeptes de la médecine expérimentale de Claude Bernard, souvent jugé comme une doctrine passéiste, le vitalisme du XVIIIe siècle, à travers certains de ses principaux protagonistes, fait tout particulièrement ressortir le caractère fragile et l'extrême mobilité de ce qu'on appelle l'état de santé chez l'homme. Peut-être cela explique-t-il en partie l'intérêt jamais démenti que l'auteur d'un ouvrage fondamental du XXe siècle, *Le normal et le pathologique*[1], a accordé à ce moment de l'histoire de la médecine et de la physiologie.

Le vitalisme et la notion d'âme

Ce n'est pas quelque doctrine vitaliste qui, par le seul fait de son existence, impulse un débat sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Les différentes contributions vitalistes du XVIIIe siècle tendent plutôt à apporter un éclairage renouvelé sur

1. Il s'agit de Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, Quadriges,1991, 221 p.

les grandes questions qui scandent les rythmes thématiques de la philosophie naturelle, de la physiologie et de l'anatomie : l'origine de la vie en chaque être, les principes d'animation, la part de l'âme, son siège... Comme pour toute autre théorie, partageant le sort de bien d'autres corpus doctrinaires, le vitalisme ne naît pas de rien, mais repose sur une histoire conflictuelle. Les autres acteurs de cette histoire, ce sont le mécanisme ou, plutôt, le mécanicisme[1] contre lequel il est généralement attesté que le vitalisme fourbit ses premières armes, et l'animisme, cousin proche au départ, qui finit par devenir éloigné et, parfois, gênant. Mais la naissance du vitalisme s'insère dans une histoire, qui n'est pas seulement celle du corps, mais aussi celle de l'âme. Pour ne citer que deux références, il y a le travail de Roselyne Rey[2], qui interroge ces origines, et, plus récemment, celui de Laura Bossi, qui a écrit une *Histoire naturelle de l'âme*, au début de laquelle l'auteur revient aux fondements de l'idée d'âme, comme principe d'animation qui est bien loin de se distinguer en toute netteté du corps ou, plus encore, de s'y opposer.

Sans reprendre tous les tenants et aboutissants relatifs à ce terme d'âme, il désigne quelque chose d'ontologiquement ambivalent. La rapporter aux seules facultés de l'esprit serait nier les dimensions que la philosophie antique lui a conférées. Elle peut posséder une nature corporelle, elle peut désigner l'animation du corps, la présence de la vie sous des formes plus ou moins précisées, elle

1. Il nous paraît moins ambigu d'écrire, en fait, « mécanicisme » plutôt que « mécanisme ». Le mécanicisme désigne donc le corpus des doctrines tendant à rendre compte des activités du corps en prenant pour cause essentielle de ces activités une série de mécanismes, ou en prenant pour paradigme la machine. Le médecin, physiologiste ou philosophe, qui s'inscrit dans cette approche, peut être appelé sans réelle ambiguïté un « mécaniste ».

2. Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du dix-huitième siècle à la fin du Premier Empire*, thèse soutenue à Paris, 1987, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

peut se loger en un seul endroit ou partout… Aussi, instaurer une dualité âme-corps comme fondement d'une philosophie de la vie – position que d'augustes auteurs ont revendiquée – tend à appauvrir une histoire bien plus riche et plus complexe de cette notion d'âme. L'une des critiques faites par les pionniers d'une conception vitaliste du corps à l'encontre du mécanicisme consiste dans sa « compromission » avec une approche dualiste, distinguant catégoriquement, à l'instar de Descartes, une âme-substance pensante (pure faculté de pensée, évacuant toute corporéité) et un corps-substance étendue (l'ensemble des corps qui composent la nature, le monde, l'espace…). Cette dualité, Descartes la rend possible en développant, sans en être l'inventeur, une approche mécaniste du corps. L'homme n'est certes pas pur animal-machine, puisque, précisément, il possède une âme, le hissant ainsi à l'image du divin. Les critiques ne tardent pas, et envers Descartes, et envers les différents chantres de la théorie mécaniste. Cette dernière ne serait qu'un immense mécano constitué de poulies, de ressorts et autres tuyaux à l'intérieur desquels circulent les fluides. En conséquence, puisque, malgré cette machine, les hommes tombent malades et ont besoin de médecins, la maladie ne serait elle-même que lésion de la machine… Ni la vie ni la santé n'apparaissent donc réductibles au modèle de la machine.

Les critiques furent nombreuses ; parmi celles-ci, l'on peut retenir la petite pique du médecin anglais Thomas Sydenham (1624-1689) quand ce dernier énonce qu'il vaut mieux être médecin que philosophe ; ainsi, qui voudrait avoir Descartes pour médecin ? Cette analogie entre machine et corps se caractérise par une indéniable lisibilité[1], en faisant de l'art et de la nature les

1. Témoin, notamment, dans *Principes* IV, le célèbre article 203 dans lequel Descartes ne reconnaît « *aucune* différence entre les machines que font les artisans et les corps que la nature seule compose » ; ce qui le conduit à comparer les mécanismes des rouages d'une montre et de la production des fruits par un arbre fruitier, tous deux naturels et artificiels en même temps.

deux termes de la comparaison. En effet, elle met en parallèle des phénomènes naturels offerts à l'observation, avec les productions issues des arts, des différents métiers : la voix, les cordes du clavecin, le cœur, la pompe à eau, etc. Elle est évidente et en devient, par son évidence même, insuffisante : l'une des deux parties de la comparaison finit par recouvrir l'autre. Le corps devient machine lui-même.

Contre le mécanicisme – théorie réductrice de l'homme, condamné à une dualité difficilement gérable, théorie réductrice de l'animal, le privant à jamais de toute forme de sensibilité – animisme et vitalisme se rejoignent originairement. Il faut faire émerger une logique générale du corps vivant, rendant compte de la notion de vie, en redonnant à l'âme, peut-être, un corps qu'elle avait en quelque sorte perdu avec cette forme d'appauvrissement dualiste sur lequel reposait, un peu trop, le mécanicisme. L'histoire de l'animisme et du vitalisme peut se lire à travers la division suivante, dont il faut, toutefois, garder conscience du risque réducteur : une lecture du corps placée sous le règne de l'un avec l'animisme, une lecture du corps placée sous le règne du multiple avec le vitalisme. En effet, au lieu de chercher un principe originel, général et réducteur, on va repérer des rapports, des lieux de variation organique, des mécanismes non plus au sens de machines, mais au sens de productions locales qui, liées les unes aux autres, font le corps vivant.

En même temps, cette division n'empêche pas de repérer les prémisses de l'émergence d'une nouvelle approche de l'économie animale au sein même de la structure de l'ancienne, passage qui permet de repérer un ensemble de nuances lorsqu'une théorie en remplace une autre. L'histoire de ce passage entre mécanicisme, animisme et vitalisme est en elle-même difficile à résumer, sous peine de la réduire à une division temporelle et quelque peu manichéenne entre un « ancien régime » et un « nouveau régime » de la physiologie. Or, bien des études, comme l'atteste,

par exemple, le travail de François Duchesneau, montrent la complexité de ce passage et, également, l'existence de systèmes dont certaines parties sont plus proches du mécanicisme et d'autres plus proches du vitalisme. Ainsi, plutôt que d'opposer, telles deux armées, vitalistes et mécanistes, il apparaît bien plus judicieux et intéressant de montrer le caractère peu étanche de cette coupure, la mise en évidence de ce qui, au sein d'une théorie est en train de se mettre en place pour produire les conditions de son dépassement[1].

> N'y a-t-il pas dans l'entreprise expérimentale de la médecine boerhaavienne, se demande Duchesneau, des conditions épistémologiques qui opèrent dans le sens d'une mise en évidence des insuffisances de la doctrine mécaniste ? Comment comprendre, autrement dit, la transformation du modèle mécaniste et les circonstances théoriques qui permettront de voir la physiologie de Haller comme la réplique achevée du projet de Boerhaave, en même temps que comme une œuvre divergente, différente, et épistémologiquement étrangère au modèle boerhaavien[2].

Évoquer l'animisme passe d'abord par évoquer une figure, celle d'un médecin chimiste, Georg Enst Stahl (1660-1734)[3], contemporain de Friedrich Hoffmann (1660-1742), avec lequel il travaille et enseigne à l'université de Halle. Stahl fait partie de

1. Par exemple, le médecin Hermann Boerhaave (1668-1738) est-il généralement répertorié comme un représentant de la lignée des médecins mécanistes. En ce sens, il s'opposerait donc à l'ensemble des médecins vitalistes. Cette distinction n'a quelque valeur qu'à partir du moment où l'on se garde de saisir cette division comme l'on procèderait à une coupure chirurgicale.

2. F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières, empirisme, modèles et théories* ; Archives internationales d'histoire des idées ; Martinus Nijhoff Publishers ; 1982 ; chapitre IV. « De Boerhaave et Baglivi à Haller : vers un « concept analytique » de la structure organique », p. 103.

3. G. E. Stahl, notamment : *Dissertatio de vita*, Halle, 1701, *Theoria medica vera*, Halle, 1701.

ces médecins qui ne cessent de regarder, insatisfaits, les limites de la doctrine mécaniste. L'observation, l'expérimentation tendent à infirmer, chaque jour nouveau, l'idée d'un tout mécanique comme seul horizon à l'explication du monde vivant. Mais ce que recherche Stahl, c'est une cause qui serait à même d'expliquer comment la vie est présente dans le corps. Cette recherche le conduit à substituer, en quelque sorte, un principe à un autre. En effet, les conclusions de sa recherche restent fondamentalement d'ordre principiel. Ce principe, c'est l'âme. Celle-ci apparaît comme l'entité unificatrice de l'ensemble du corps. La vie ne peut pas être simplement agrégat, car la seule agrégation de la matière ne tiendrait pas par elle-même, et sur ce point, les supports de l'analyse stahlienne viennent de la chimie ; l'on assisterait à un processus de décomposition, de putréfaction. Cette agrégation tient parce qu'un principe, en quelque sorte supérieur, relie les parties dans un tout. Chaque mouvement qui peut s'observer dans telle ou telle partie du corps est ainsi l'expression de cette *anima*. En un mot, le mouvement est comme l'intermédiaire entre l'âme et le corps.

Là où Descartes apparaissait se contenter, aux yeux de nombre de ses contemporains et de ses successeurs, dans une logique dualiste, de loger l'âme en un endroit sans s'étendre sur ce lien matériel, Stahl réfléchit et donne forme à cette économie du mouvement de l'âme dans le corps. L'historien de la médecine Mirko Grmek résume cette position de l'animisme stahlien de manière convaincante :

> Si l'âme intelligente assure le maintien de l'agrégat organique, il s'ensuit que toutes les activités organiques, des mouvements volontaires aux mouvements involontaires, des instincts aux émotions, des sensations plus ou moins obscures aux déséquilibres psychiques, ne sont rien d'autre que ses manifestations[1].

1. M. Grmek, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1997, T. II, *De la Renaissance aux Lumières*, p.103.

L'animisme exprime donc une philosophie vitaliste naissante, sous la forme du principe et de l'unité : il faut que le corps reste un tout, qui s'explique par une cause, une finalité unique, d'où le rôle donné ici à l'âme, même si elle est effectivement envisagée autrement que sous les traits d'une logique purement dualiste. La forme que va prendre le vitalisme par la suite est toute autre. En effet, on va voir s'estomper le besoin d'aller chercher un principe unique, et une vision différenciée, atomisée en quelque sorte, va prendre le pas sur les doctrines précédentes. Peut-être que, pour des raisons historiques et philosophiques, la pensée vitaliste est moins obsédée par l'idée de cause finale, d'origine et de finalité unifiante, pour percer les secrets de la nature et de la vie.

L'une des questions qui décide en partie du sort de l'âme-on la retrouve chez les philosophes du XVIIIe siècle-est la suivante : jusqu'où peut-on assigner des limites à l'autonomie de la matière ? Se meut-elle ? Se transforme-t-elle ? Pense-t-elle ? C'est, en quelque sorte, la détermination de la matière qui produit une métamorphose de l'âme. Plus elle s'inscrit dans un monde qui est – pour reprendre la formule d'André Pichot – un *monde d'inertie*[1], plus elle confère de pouvoir à l'âme, la rendant responsable de tout ce qui se meut. Plus elle apparaît susceptible d'initiatives en termes de mouvements de multiples sortes, plus elle contribue, alors, à circonscrire l'espace même de l'âme, jusqu'à, peut-être, devenir elle-même un attribut du corps, entendue dans une logique qui n'est pas celle du registre de la philosophie moniste de Spinoza. Plutôt que de dire que l'âme est un attribut du corps, il s'agit d'élaborer, à partir de l'expérience et de l'observation médicales, un principe d'animation du corps s'exprimant au travers d'une solidarité de toutes ses parties, de toutes ses composantes organiques.

Critique déterminé du mécanicisme, critique prononcé de l'animisme, que propose le vitalisme comme doctrine de la vie, de

1. Cette formule se trouve dans son livre, *Histoire de la notion de vie*, dans le passage sur Descartes.

l'animation et, partant, de l'âme ? En fait, qu'est-ce que ce vitalisme si peu réductible à une définition rassurante ? Ce que l'on appelle vitalisme – doctrine reposant sur l'idée d'un principe vital – et, plus particulièrement, vitalisme de l'École de Montpellier, relève plus, en langage analogique, d'un faisceau que d'un bloc. Chaque médecin développe une doctrine originale, au sens où nuances et pommes de discorde se font jour, notamment entre trois noms qui ressortent plus particulièrement ; ceux de Paul-Joseph Barthez (1734-1806), de Louis de La Caze (1703-1765) et de Théophile de Bordeu (1722-1776). Au moment où Barthez commence son enseignement, à Montpellier, le tableau de l'École, durant cette deuxième moitié du XVIIIe siècle déjà entamée, se trouve composé des figures suivantes : Antoine Fizès (1690-1765), auteur, notamment, d'un *Traité des fièvres* publié en 1757, que Duchesneau inscrit dans une démarche générale iatro-chimiste d'inspiration boerhaavienne[1]. Le médecin réputé semble, aux yeux d'élèves et de jeunes médecins avides d'en savoir plus sur la notion de principe vital, quelque peu confus :

> Nous demandions enfin, écrit Bordeu, ce que c'est que ce principe vital qui opère le blanc et le noir, qui préside à ce qui lui est opposé. Fizès nous en donnait plusieurs explications mais toutes obscures, n'apprenant rien ; [...] une suite d'énoncés embarrassés, inintelligibles, faux et paraissant imaginés [...] pour ne pas prononcer le mot de Nature sacré chez les Animistes, que notre professeur n'aimait pas ainsi que les Helmontiens[2].

Le médecin François Boissier de Sauvages (1706-1767), auteur d'une entreprise nosologique qui se déroule sur près de vingt ans et initiateur de multiples autres entreprises de même nature chez d'autres médecins dans toute l'Europe, figure également, dans

1. François Duchesneau, *op. cit.*, p. 384.

2. *Recherches sur les maladies chroniques*, 1775, suivi de l'*Analyse médicinale du sang*, p. 455, cité notamment par Grmek, chapitre : «L'âme, le corps et le vivant », écrit par Roselyne Rey, T. II, p. 118.

ce tableau, en poursuivant un stahlianisme rénové. Contribuent aussi à ce développement Lamure (1717-1787) et Tendon, les disciples montpelliérains de Haller, enfin, La Caze et Bordeu, dont les doctrines sont diffusées grâce à Venel (1723-1775), auteur d'une quantité importante d'articles dans l'*Encyclopédie*. La notion même de principe vital tendrait à faire penser qu'un fil conducteur et organisateur, clair, intelligible, gouvernerait l'économie corporelle. Or, même dans le cadre des conceptions qui ont pallié aux hésitations du vieux Fizès, il n'en est rien. La lecture des vitalistes, et plus particulièrement celle de Bordeu, fait plutôt apparaître des intuitions concernant le rapport de l'âme et du corps, le rapport de la santé et de la maladie, intuitions dont se souviendront les médecins de la première moitié du XIXe siècle, qu'il s'agisse de Xavier Bichat, de Philippe Pinel, etc.

Trois niveaux organisant le vitalisme peuvent être repérés, certes dans le cadre d'une approche très générale. Le premier, et cela également d'un point de vue historique, correspond aux théories animistes ou influencées par l'animisme (Stahl et le stahlianisme). Dans cette approche, le souci de dépasser la lecture mécaniste du corps passe par la recherche d'un principe directeur à la base de l'animation du corps, et ce principe c'est l'âme, même si elle est en quelque sorte redistribuée et ne s'inscrit plus dans une stricte dualité (on pourrait penser ici à une influence, ou une référence plus spinoziste que cartésienne). Le deuxième niveau tend à s'éloigner d'une lecture animiste tout en maintenant la nécessité d'un principe directeur, d'une causalité centrale propre à expliquer l'animation du corps, nous pensons ici à Barthez et à La Caze. Le troisième enfin, s'écarte également de ce principe unique, et ouvre la porte à l'idée d'une pluralité opératoire, la vie est en ce sens plus de l'ordre de la composition, des divisions et des liaisons qu'elles engendrent, et c'est la lecture de Bordeu qui s'impose alors[1].

1. Aussi, cette phrase que Diderot fait dire à Bordeu dans *Le rêve de*

L'élaboration du vitalisme ressortit, en quelque sorte, d'une vaste œuvre collective qui s'étend entre deux époques de la médecine : Bordeu au cours de la seconde moitié du siècle, et Bichat à l'aube du siècle suivant. C'est justement Bordeu qui constitue un exemple central pour aborder la seconde question.

La mise en œuvre d'une physiologie animée : l'exemple des recherches de Bordeu sur les glandes

L'idée de corps en mouvement n'est évidemment pas l'apanage du vitalisme. « Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je referai le monde » , aurait écrit Descartes qui s'inscrivait déjà dans la représentation d'un corps doué d'une certaine forme d'animation. Le physiologiste Albrecht Von Haller (1708-1777) formule l'idée d'une animation (*anatome animata*) de manière explicite, dans la définition qu'il propose de la physiologie :

> Celui qui rédige la physiologie, entreprend d'exposer les mouvements internes du corps animal, les fonctions des viscères, les changements dans les humeurs et les forces (*vires*) par lesquelles la vie se maintient ; les espèces sensibles se donnent en représentation à l'âme ; les muscles soumis à l'autorité de l'esprit agissent réciproquement ; les aliments se convertissent en sucs organiques si variés ; de ces sucs nos corps tirent leur conservation et de nouveaux enfantements compensent les pertes du genre humain[1].

d'Alembert, « Deux qualités presque identiques ; la vie est de l'agrégat, la sensibilité est de l'élément.» (D.P.V., p. 189) est problématique : elle ne ressortit ni de la philosophie médicale de Bordeu, ni de la philosophie naturelle de Diderot. L'agrégat renvoie au domaine de la contiguïté, là où Bordeu, devenu personnage et protagoniste du dialogue inventé par Diderot dans *Le Rêve*, s'est attaché à montrer que la vie est, quant à elle, du domaine de la continuité. Aussi, l'idée d'agrégat peut s'avérer être un moment constitutif du vivant (épigenèse), mais ne saurait rendre compte de « la vie » en elle-même.

1. A. V. Haller, *Elementa physiologiæ corporis humani*, Lausanne, 1757-1766, Tome I, *Præf. autoris*., p. i, traduit par Duchesneau dans son livre : *La physiologie des Lumières, empirisme, modèles et théories*, 1982, Archives

Plusieurs éléments sont à prendre en compte, sans les développer ici, pour comprendre ce mouvement historique de la médecine qui va d'une anatomie animée à une physiologie dynamique. Parmi ces éléments, il faudrait relever la question de la matière, le rôle de la fibre, les notions d'irritabilité et de sensibilité, enfin, la nature même des mécanismes qui font de ces organes de véritables entités vivantes.

Un texte se révèle incontournable pour une telle étude : l'ouvrage du médecin Théophile de Bordeu intitulé *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (1751). L'œuvre de ce médecin, consistante et hétérogène, fut souvent appréhendée de manière trouble ou contradictoire. Le côté trouble trouve une partie de son origine avec le dédoublement occasionné par la mise en scène très libre proposée par Diderot dans le *Rêve de d'Alembert* (liberté qui est encore plus patente pour les autres protagonistes du *Rêve*, Mlle De l'Espinasse et d'Alembert). Mais, surtout, sur le plan de l'histoire de la pensée médicale, il connut plusieurs périodes. La première moitié du XIXe siècle lui rendit, en quelque sorte, hommage, dans la mesure où le vitalisme était encore considéré comme fécond et pertinent, la reconnaissance et la célébrité de Xavier Bichat (1771-1802) après sa mort n'y étant sans doute pas pour rien. Par la suite, il tomba, du moins sous la plume d'historiens de la médecine comme Charles Daremberg, dans un purgatoire positiviste. « Esprit très embrouillé », écrit-il à son propos, « anatomiste mal assuré », ou encore « théoricien sans doctrine bien arrêtée », « historien mal informé » et « prétendu savant »[1]. Barthez trouve un petit peu plus grâce aux yeux de l'historien de la médecine : à propos de son livre sur les *Éléments*

internationales d'histoire des idées, Martinus Nijhoff Publishers, p. 126.

1. *Histoire des sciences médicales, comprenant l'anatomie, la physiologie, la médecine, la chirurgie et les doctrines de pathologie générale*, Paris, J.-B. Baillière, 1870, 2 vol. in-8°, tome second, p. 1157.

de la science de l'homme (1778), il note qu'aussi faux soit-il dans son contenu, il constitue cependant un des plus beaux ouvrages de la littérature médicale.

Peut-être doit-on voir dans ces caractérisations sévères, au-delà de Bordeu lui-même la condamnation d'une approche générale de la médecine et de la science de cette période, en la comparant avec les événements qui se sont produits effectivement de manière plus sensible au XIXe siècle. Il apprécie cette deuxième moitié du XVIIIe siècle comme une période où il n'émerge aucune production véritablement conséquente, nouvelle, révolutionnaire, rompant définitivement avec le passé. Cette période serait tout juste bonne, en France en tout cas, à produire de la littérature médicale de plus ou moins grande qualité ou surtout médiocrité, non réellement de la science. Bordeu retrouvera un certain regain d'intérêt lorsque avec Canguilhem, notamment, il s'agira de réinterroger les lectures médicales de l'organisme, les lignes de partage entre santé et maladie.

La logique générale de Bordeu dans ses *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (1751), le conduit à montrer qu'il existe une autonomie des différentes glandes qui composent le corps, et que cette autonomie exprime un principe de vie, une économie vitale qui n'est pas rivée à une seule partie du corps, à une seule de ses composantes. Dans cette économie générale du corps, les glandes sont des petits corps à part entière, qui possèdent un degré organique assurément complexe.

Pour comprendre l'importance de ces parties, qui n'éveillent et n'attirent en rien le regard du peintre anatomiste qui propose pourtant souvent de très belles planches[1], il n'est qu'à consulter la

1. À ce sujet, nous pourrions partir d'un paradoxe apparent, certes superficiel pour n'importe quel médecin averti, mais qui reflète tout de même une position et une situation à partir desquelles Bordeu va se livrer à une analyse déconstructive au regard des approches antérieures et reconstructrice, impliquant, ainsi qu'on l'a énoncé pour justifier cette référence ici, une lecture renouvelée du corps. Le paradoxe consisterait à

liste des termes auxquels l'article *Glande* renvoie dans l'*Encyclopédie* (article de Tarin). Tout d'abord, les glandes sont

> des parties d'une forme particulière, qui résultent de l'assemblage des plus petits vaisseaux de tous genres, artères, veines, nerfs, et quelquefois des vaisseaux excréteurs et des lymphatiques. Elles sont renfermées dans des membranes particulières ; elles diffèrent entre elles par la figure, la couleur, et la consistance, et sont pour la plus grande partie destinées à séparer de la masse du sang quelques liqueurs particulières[1].

Ce qu'on peut retenir d'entrée de jeu, c'est la complexité organique des glandes : faisceaux, assemblages, réseaux sont directement ou indirectement convoqués pour rendre raison de leur composition, à l'image de petits corps opérant dans un plus grand corps.

La physiologie, en ce milieu de XVIIIe siècle, a déjà entamé, avec le concours actif de l'anatomie, une inspection poussée dans le monde du caché, de l'invisible et du petit. Cette notion de réseau se trouve fortement étendue lorsque l'on porte son attention sur le nombre des occurrences auxquelles renvoie l'objet de la définition[2].

---

constater avec Bordeu que les glandes sont des parties qui présentent un aspect répugnant, comparées à d'autres parties (osseuses par exemple). Loin d'être les parties nobles du corps, elles deviennent cependant la clé permettant de rendre intelligible la vie organique, de comprendre le sens des différents mouvements et opérations qui s'y effectuent.

1. *Encyclopédie*, GLANDE, Tarin, vol. VII, p. 701, colonne 1.

2. Nous reproduisons le résumé de cette liste dans la présente note : SANG ET HUMEUR à la fin de la définition que nous venons de reprendre – FILTRATION à propos de la théorie consistant à considérer les glandes comme des filtres – ARTÈRES, les glandes ne seraient que des circonvolutions continuelles des artères capillaires selon Malpighi, Bellini, etc. – ÉMONCTOIRE à propos des conduits excrétoires (ce qui nous rapproche de Bordeu) – SÉCRETION concernant l'office la structure

Si cette liste déjà longue ne rend évidemment pas compte à elle seule de l'article, elle donne une indication quantitative et anatomique importante, indication qui peut être retenue pour bien d'autres articles de l'*Encyclopédie* : ces textes ne disent pas leur importance par leur seule longueur, mais aussi par le nombre d'occurrences auxquelles ils renvoient, exprimant ainsi quelque chose d'important, au sens où l'est une plaque tournante, un faisceau articulant de nombreuses directions, quant à leur place dans un dispositif de connaissances. Les glandes se comprennent en lien avec leur situation anatomique. Elles sont nécessairement en proximité immédiate avec les supports principaux de la circulation, les veines et les artères, les nerfs. Elles sont partout, du cerveau jusqu'au bas du corps, comme l'indique l'énumération entreprise dans l'article. Ceci pose d'ailleurs quelques problèmes qui seront résolus ultérieurement dans l'histoire de la biologie : une certaine logique à désigner par glande ce qui reste pourtant encore indéterminé d'un point de vie organique. Ces organes se caractérisent par un ensemble de fonctions. Ont-ils une fonction de filtration, de séparation, de sécrétion ? Cet ordre possède une importance capitale. Ce qui est nouveau, avec l'apport de Bordeu,

---

générale des glandes (ce qui nous plonge directement dans la pensée de Bordeu) – VEINE pour les vaisseaux lymphatiques – LYMPHATIQUE concernant les structures différentes de chacune de ces glandes – SYNOVIE concernant la présence d'une glande séparant l'humeur bitumeuse des autres – SALIVE également concernant la fonction de séparation – CONGLOBÉE OU CONGLOMÉRÉE concernant les espèces de glandes – REINS – PINÉALE – PITUITAIRE – les glandes sont énumérées dans l'ordre suivant : MÉSENTÉRIQUE – SACRÉE – ILIAQUE – HÉPATIQUE – CISTIQUE – SPLÉNIQUE – LACRYMALE – ensuite, nous avons les glandes MILIAIRES – les MUQUEUSES – le PRÉPUCE – enfin, un dernier renvoie aux articles ATRABILAIRE ET VÉNALE à propos du statut ici indéterminé des glandes rénales.

ce n'est pas leur situation anatomique, leur nombre, leur quantité, mais c'est bien la nature de leur fonction.

Se présente ici une articulation, expression majeure d'une physiologie qui met le corps en mouvement, entre l'organe et la fonction. Il ne s'agit pas tant de dire que l'organe créé la fonction, ou bien que cette dernière fait l'organe, mais que la description, la mise en évidence de la fonction fait, par là même, la nature et la définition générale de l'organe. Le vitalisme, tel qu'on le voit développé chez Barthez ou La Caze, insiste de manière fondamentale sur les rapports entre les différentes parties du corps. Les organes se déterminent donc dans ce rapport, les glandes ne se justifient physiologiquement et organiquement, qu'en tant que mécanisme participant de cette somme de rapports qui font le corps et la vie. Après avoir passé en une revue critique les querelles de ses prédécesseurs, les disputes entre Malpighiens[1] et Ruischiens[2] comparées avec celles entre Newtoniens et Cartésiens, à propos du peu de pertinence qu'il y aurait à prendre parti pour les uns ou pour les autres[3], Bordeu annonce clairement le plan de son ouvrage : « Il s'agit de développer le mécanisme de la sécrétion et

1. Marcello Malpighi (1628-1694), notamment : *Opera omnia*, Londres 1686, *De viscerum structura exercitatio anatomica*, Bologne 1666 ; il conduit de nombreuses recherches microscopiques sur les organismes végétaux et animaux.

2. Frederik Ruysch (1638-1731), *Observationum anatomico-chirurgicarum centuria. Accedit catalogus rariorum quæ in museo Ruyschiano osservantur*, Amsterdam, 1721 ; rendu célèbre par le Mégacolon, ou maladie de Ruysch ; il aurait été le premier à décrire cette maladie qui se signale par la dilatation du gros intestin avec épaississement de la musculeuse, accompagnée de constipation, de distension énorme de l'abdomen, de stase fécale.

3. Pourquoi, se demande l'auteur des *Recherches*, faudrait-il être plus convaincu du fait que les glandes soient vasculeuses ou composées de follecules, spongieuses ou parenchymateuses ?

de l'excrétion »[1]. La thèse de Bordeu consiste dans le constat, sur la base d'expériences dont il rend compte, que les glandes n'agissent pas par compression, autrement dit, par quelque cause externe, mais par le mécanisme interne de la sécrétion.

C'est donc l'aveu d'une autonomie significative des glandes qui motive la démarche de Bordeu dans son ouvrage, en montrant qu'elles possèdent un degré organique déjà complexe. Mais seules l'expérience et l'observation sont à même de donner un réel fondement à cette thèse. Bordeu propose au lecteur une première expérience, prenant pour support principal une éponge :

> Prenez une portion d'éponge de la grosseur et de la figure de la partie de la glande renfermée dans la cavité qui est derrière les éminences condiloïdes de la mâchoire ; imbibez-la d'eau ; mettez-la à la place de la glande que vous aurez enlevée ; enfoncez-la bien dans le creux et faites mouvoir la mâchoire : il paraît qu'elle doit se vider si elle est comprimée ; il devrait au moins sortir quelques gouttes d'eau ; mais qu'arrive-t-il dans l'expérience ; l'éponge ne se vide pas ; on a beau mouvoir la mâchoire inférieure, pourvu qu'on le fasse en suivant de bonne foi les directions naturelles du mouvement de cette partie, l'éponge ne se vide pas ; elle n'est donc pas comprimée ; pourquoi la glande le serait-elle [2]?

Comme pour beaucoup d'expériences, elle repose sur une mise en situation en recourant à un support artificiel et analogique, l'éponge, dont la consistance n'est évidemment pas sans rappeler celle de la glande. Cette expérience dit plus de choses en un laps de temps assez court, là où l'investigation sur les cadavres, qui fut longtemps pratiquée, ne peut parvenir aux mêmes types de conclusions. Le corps mort est, en effet, dans l'incapacité de permettre la reproduction d'un fonctionnement qui n'a de vertu et d'efficience que dans le cours de la vie. Tel est le cas, lorsqu'il s'agit de montrer que les mouvements de la mâchoire ne sont pas

1. *Recherches anatomiques.* § II. Plan de cet Ouvrage, p. 5.

2. *Ibid.*, § IX. Première expérience en notre faveur, p. 28.

la principale cause de l'excrétion[1]. Dans la même logique que l'article de Tarin portant sur le même sujet dans l'*Encyclopédie*, Bordeu passe en revue les différentes glandes.

Il s'agit à chaque fois de montrer le plus concrètement qu'il lui eſt possible, malgré la difficulté qu'il y a à réaliser ces expériences qui nécessitent un corps en vie, en mouvement, que le mécanisme des glandes n'eſt pas le fait d'une quelconque compression, mais relève d'une causalité interne. Les événements pathologiques viennent au secours de l'exposé de Bordeu, il n'hésite pas à exploiter des cas d'épidémie, de maladie, où, du dysfonctionnement même qui en eſt résulté, quelques conclusions positives peuvent en être tirées, ou bien, précisément l'interdiction de tirer des conclusions, dans un sens ou dans un autre, invitant le médecin à l'humilité du doute et de l'expectative (au sens d'une suspension de son jugement), ferments de la recherche[2].

1. En voici la citation : « On ne manquera pas de dire que toutes ces expériences étant faites sur le cadavre, où les parties sont affaissées, et où les muscles n'ont point de mouvement, elles ne prouvent rien ; au moins prouvent-elles que l'espace que la glande occupe ne doit jamais augmenter ni diminuer, puisqu'une éponge pleine d'eau ne se vide point dans les mouvements de la mâchoire ». *Ibid.*, § XII. Deuxième, troisième et quatrième expériences en notre faveur, p. 34.

2. Nous reproduisons ici le passage dans lequel Bordeu développe cette évocation de la maladie : « M. Sérane père, Médecin de Montpellier, a donné à l'Assemblée publique de la Société Royale, un mémoire sur une épidémie particulière qui régnait à Montpellier vers le mois d'octobre de la même année 1746. C'était une angine érésypélateuse accompagnée de symptômes fort singuliers ; elle se montra surtout à l'hôpital Saint Eloy, dont M. Sérane eſt le médecin ; les malades y rendaient des lambeaux de membranes ; il y en eut un qui rendit un petit sac oblong, fait comme un doigt de gant, et qui mourut ; on avait vu quelque chose de semblable à Paris il y a bien des années ; un malade avait rendu avant de mourir la membrane interne de la trachée jusqu'à la bifurcation ; M. Petit, chirurgien, conserve cette membrane avec soin. Un autre sujet fut attaqué à Montpellier de la même maladie ; il rendit du pus et de petites

Bordeu ne se pose évidemment pas comme celui qui aurait découvert les glandes ; il n'oublie pas les Anciens, qui en parlaient déjà. Mais, ces derniers recouraient à des descriptions et à des explications peu susceptibles de faire apparaître leur vraie fonctionnalité, dans la mesure où elles étaient articulées avec une théorie partageant liquides et solides dans le corps, en décalage de plus en plus prononcé avec la lecture d'un corps animé et dynamique. Prenons le cas de la description de la glande pituitaire (il s'agit – définition qu'on trouve encore donnée dans le même sens par le *Littré* – au siècle suivant, d'une glande ou corps pituitaire, appendice du cerveau qui occupe la fosse pituitaire)[1] que Bordeu

pellicules ; M. Sérane fit d'abord ouvrir ce dernier ; on trouva vers la paroi postérieure de la trachée-artère, une tumeur qui avait l'air d'un polype oblong, qui s'étendait vers le fond de la trachée en se prolongeant de la longueur de trois pouces environ, et en se terminant par une pointe très aiguë », *Ibid.* § XXX. *Observations particulières sur l'articulation des cartilages aryténoïdes,* p. 104. Qu'est-ce que l'anomalie, qui apparaît de manière phénoménale avec cette tumeur, va apprendre au chercheur ? Comme un anatomiste tel que Morgagni avait l'habitude de procéder, il s'agissait de relier les symptômes des malades durant leur maladie, soigneusement répertoriés, avec les phénomènes constatés *post mortem* : voix rauque, presque éteinte, ou très aiguë lorsque le malade forçait sa voix. Tout cela, pour arriver au résultat suivant : « D'où venaient le ton grave et le ton aigu dans une tranchée obstruée par une tumeur qui occupait, au moins, plus d'un tiers de son diamètre, surtout vers la glotte, et dont les bandes étaient lâches et affaissées ? Voilà un problème qui n'est pas aisé à résoudre », *Ibid.*

1. Pour précision du sens contemporain de Bordeu concernant ce mot : « C'est une glande dans le cerveau, que l'on a quelque peine à voir, sans la déplacer, écrit Jaucourt dans l'article PITUITAIRE de l'*Encyclopédie*, volume XII, p. 664, colonne 1. Elle est de la grandeur d'un fort gros pois, dans la selle de l'os sphénoïde, sous l'infundibulum ou l'entonnoir avec lequel elle communique ; elle en reçoit une lymphe ou un suc qui est fourni à l'infundibulum par le plexus choroïde et la glande pinéale, et c'est de cette lymphe que la glande elle-même prend son nom [...] Elle filtre aussi un suc, en séparant du sang une liqueur blanche fort subtile,

confronte à la doctrine des Anciens. Le médecin montpelliérain, qui, comme tous ses contemporains, s'incline volontiers devant le génie hippocratique, n'est cependant pas tendre avec ses prédécesseurs ; plus encore, il se montre impitoyable envers ceux qui, sans se soucier de quelque fondement et vérification, ont fait reposer leur pratique médicale sur des doctrines devenues caduques, dont l'incohérence apparaissait à tout médecin capable de quelque doute et d'un peu d'observation :

> Les Anciens croyaient qu'il était fait [le corps glanduleux en question], en premier lieu, pour retenir les esprits animaux ; il sert, disaient-ils, de bouchon à l'entonnoir, et sans lui tous les esprits, contenus dans les ventricules, se dissiperaient bien aisément. 2° [par rapport à « en premier lieu »] Il pompait les humidités superflues du cerveau ; elles allaient toutes aboutir à l'entonnoir, et la glande pituitaire les recevait, et les dégorgeait dans la cavité des narines ; ou même ailleurs suivant l'occasion ; il n'était pas même le seul organe qui eut cet usage, car selon Hippocrate, les excréments du cerveau peuvent sortir par les yeux, par les oreilles et par la bouche ; et on dit ensuite que la bile avait ses couloirs propres dans la tête, la mélancolie les siens, et la pituite sa glande pituitaire[1].

Les glandes ne sont, *in fine*, que le moyen par lequel il faut que se produisent les écoulements nécessaires.

En continuant cette lecture d'un texte qui est apparu sur le tard comme une contribution majeure à la connaissance des mécanismes glandulaires, elle fait précisément ressortir une idée qui s'esquisse et finit par se prononcer de plus en plus ouvertement au fur et à mesure de la progression de l'exposition et des démonstrations de Bordeu : l'idée d'autonomie relative, ou, du moins, de fonctionnement indépendant, des glandes. D'un côté, la théorie de la compression implique nécessairement l'idée d'un mouvement

et en apparence fort spiritueuse ».

1. Bordeu, *op.cit.*, § XXXVIII. Du corps qu'on nomme communément Glande pituitaire, p. 143.

qui passe par la glande, celle-ci n'en est que l'exécutante, et cette fonction d'exécution n'a jamais contribué à éclairer, encore moins à expliquer quoi que ce soit sur la nature et la raison même des glandes. Elles rentraient dans cet espace encore immense des *terrae incognitæ* du corps animal. De l'autre côté, celui qu'indique Bordeu comme alternative éclairante, les idées d'excrétion et de sécrétion autorisent la reconnaissance d'un mécanisme interne propre à la glande ; il ne s'agit pas de n'importe quel mécanisme, mais de celui de régulation :

> Concluons [...] que l'excrétion des Glandes ne se fait pas comme on l'avait avancé, par la compression du corps glanduleux, mais par l'action propre de l'organe, action que certaines circonstances augmentent, comme les irritations, les secousses et les dispositions des vaisseaux du même organe. Ces circonstances ou ces changements paraissent les uns mieux que les autres dans certains organes, mais ils sont nécessaires pour l'excrétion qui dépend principalement d'une espèce de convulsion ou d'état spasmodique de l'organe que nous avons appelé érection[1].

Par la suite, Bordeu répond à diverses objections. Trois d'entre elles l'amènent à préciser le statut de ces glandes et à affiner sa philosophie médicale sur le point suivant : savoir ce que l'on entend par le statut et la fonction même d'un organe dans le corps. La première objection consiste dans le fait de savoir si les glandes ont besoin d'être réveillées ou excitées pour agir. La théorie mécaniste n'était pas inscrite dans une représentation générale du corps et de ses constituants lui permettant d'interroger l'idée d'un fonctionnement interne aux glandes elles-mêmes. Le modèle d'un enchaînement général prévalait, assignant à chaque partie une fonction en tant que rouage :

> Il paraît que la machine a été disposée de manière qu'une fonction est la cause d'une autre, au point qu'il y a un enchaînement d'actions

1. *Ibid.*, § XXXVII. Exposition résumée de la mécanique de l'excrétion des glandes, p. 312-313.

> qui se succèdent, et qui sont en quelque façon les unes les causes des autres[1].

C'est ici, notamment, que les notions d'irritabilité et de sensibilité tendent à conforter la théorie de Bordeu sur la place des glandes dans l'économie générale du corps. Bordeu utilise, dans la réponse qu'il formule à cette objection, une construction dialectique entre sensations générales et sensations particulières qui n'est pas sans rappeler les petites perceptions leibniziennes :

> Il y a dans chaque sensation particulière, une espèce de sensation générale qui est, pour ainsi parler, une base sur laquelle les autres sensations s'établissent ; il n'est pas aisé d'expliquer ce qu'on sent sur ces matières ; mais il semble qu'il est évident qu'il faut distinguer dans chaque organe, l'impression générale que fait un objet d'avec les impressions particulières qui caractérisent la sensation[2].

En respectant l'individualité vitale et fonctionnelle de chaque organe, on comprend d'autant mieux l'économie générale du corps.

Le relevé des deux objections suivantes tend à forcer le trait sur la nature structurelle et fonctionnelle des glandes. La deuxième objection porte sur la différence des corps glanduleux, qui ne paraissaient pas tous faire leur excrétion par le même mécanisme ; la troisième concerne le manque d'évidence à propos du changement que l'action des nerfs doit faire sur l'organe glanduleux. Or, il apparaît que l'action des nerfs est déterminante dans le processus de sécrétion. Peut être évoqué, ici, un processus d'excitabilité qui contribue à l'animation de ce dispositif général, processus qui joue un rôle majeur dans toute la théorie de la sensibilité telle qu'elle est formulée et justifiée chez les vitalistes. Mirko Grmek note que ce terme d'excitabilité – faculté d'élaborer

1. *Ibid.*, § XXXVIII. Première objection tirée de ce que nous avons avancé que les glandes avaient besoin d'être réveillées ou excitées pour agir, p. 314.

2. *Ibid.*, p. 315.

et de propager l'excitation dans le système nerveux et musculaire – d'abord proposé par Flourens (1794-1867), auteur des *Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés*, a été introduit dans la physiologie générale par Henri Dutrochet (1832)[1]. Bordeu propose donc deux preuves de cette action des nerfs dans le processus de sécrétion des glandes. Après avoir distingué séparation et excrétion en montrant que si toute partie organique, qu'il s'agisse de viscères, de fibres, sont continuellement humectées, cette vapeur qui sort du sang, qui est la cause de cette humidité, et qui se manifeste par de la transpiration, ne doit pas être entendue comme le produit d'une sécrétion qui, elle, renvoie à une action particulière, propre à la glande elle-même[2]. Ce qui donne sa spécificité au mécanisme de sécrétion décrit par Bordeu, réside dans la mise en œuvre d'un processus d'excitation, qui se trouve, en quelque sorte, à la base même de la vie de la glande. C'est sur la base de l'expérience, aussi difficile soit-elle puisqu'il s'agit de regarder ce qui peut se produire du vivant de l'organisme, que Bordeu justifie le caractère incontournable de l'action des nerfs :

> Les nerfs qui vont à une Glande étant coupés, la sécrétion de cette glande est suspendue ; cette expérience n'est pas aisée à faire ; nous avons voulu la tenter, et nous avouons qu'elle n'a pas réussi aussi bien qu'on pourrait le penser ; elle est pourtant reçue de tout le monde, et nous ne l'employons qu'après bien des Auteurs[3].

1. Dans M. Grmek, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, T. II, De la Renaissance aux Lumières, p. 90.

2. « Peut-être fait-elle la matière de la transpiration proprement dite ; mais elle ne doit pas être regardée comme une véritable sécrétion », Bordeu, *op. cit.*, § XCVII. Remarques essentielles pour ne pas confondre les termes dont nous devons nous servir, p. 347.

3. *Ibid.*, § XCIX. Premières preuves de l'action des nerfs dans les Sécrétions, p. 351.

Il est important d'insister, à ce stade, sur l'importance stratégique des usages de l'observation en lien avec l'expérience, qui confèrent en bonne partie son crédit au vitalisme. Il s'agit, aux dires de ses protagonistes, d'un ensemble théorique qui doit sa légitimité à la prise en compte des faits, des phénomènes tels qu'ils se présentent aux yeux et aux sens plus généralement de l'observateur attentif.

Dans le cadre de l'émergence d'une anatomie et d'une physiologie animées et dynamiques, rendant possible et surtout visible un corps de plus en plus différencié et apprécié en raison de chacune de ses parties et des fonctions qui les spécifient, une série d'expériences s'effectuent alors sur les organismes animaux vivants. Cette pratique, nous la trouvons dans l'une des références principales de tout ce mouvement, en témoigne ce qu'écrit Haller :

> Les expériences que j'ai l'honneur de vous adresser n'ont presque coûté que la peine de voir [...] Les vérités que mes expériences m'ont apprises diminuent les craintes du genre humain, et calment une partie des appréhensions d'un art occupé à en prolonger les jours[1].

Mirko Grmek mentionne quelque cinq cent soixante-dix-sept expériences du seul fait de Haller pour donner un prolongement scientifique et véridique à la notion d'irritabilité telle qu'elle fut formulée par Glisson. Une expérience difficile, mais qui repose sur l'accumulation de plusieurs centaines d'autres travaux préalables, met donc en évidence la première preuve de l'action des nerfs dans la sécrétion : la solidarité entre action nerveuse et sécrétion, qui s'affirme par la négative quand on coupe les nerfs qui vont à la glande. La deuxième preuve nous conduit à cette dimension essentielle de la théorie de Bordeu, qui occasionne, ainsi qu'on l'a avancé, une relecture du corps dans son ensemble. Cette preuve

1. *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus, commentarii Societatis Regiæ Scientiarum Gottingensis*, 1753, traduction et introduction de O. Temkin, Baltimore, 1936.

tient dans les mots suivants : la glande vit. Comment cette vie se manifeste-t-elle ?

> Dire que tous les nerfs d'une glande servent simplement à la vie, qu'ils ne sont faits que pour que la circulation se fasse comme il faut ; c'est avancer une chose sans preuve, et s'exposer à être réfuté par l'inspection seule de tant d'autres parties, qui vivent tout comme les glandes, et qui n'ont pas autant de nerfs[1].

Bordeu distingue deux dimensions relatives à l'action des nerfs. La première renvoie au mouvement et au sentiment[2] de l'organe, dimension que les travaux de ses prédécesseurs avaient contribué à rendre visible et acceptable. La seconde est consacrée au mécanisme de l'excrétion et de la sécrétion, en tant que mouvement produit, de cette façon, en autonomie par la glande. C'est cette dimension qui renvoie tout particulièrement à l'apport de Bordeu. Le particulier s'affirme dans le général, non de manière conflictuelle, ce qui n'aurait pas de sens, mais comme une réorganisation du rapport entre la partie et le tout : « Cette fonction est quelque chose de très particulier outre la vie générale, outre le mouvement et le sentiment »[3].

Pour mener à bien cette partie de sa démonstration, Bordeu compare l'activité des glandes avec celle de l'œil, qui consiste dans la vision :

> Pourquoi ne pourrait-on pas comparer une glande à l'œil, par exemple ? Il vit, il a du sentiment en général, et outre cela il a aussi la faculté de rassembler les rayons de lumière ; on peut dire qu'il a la faculté de voir ; il existe quoiqu'il n'exerce pas actuellement cette faculté, etc.

1. Bordeu, *op. cit.*, § C. Seconde preuve de l'action particulière des nerfs dans la Sécrétion, p. 352.

2. Le *sentiment* est ici compris dans une acception purement physiologique, il caractérise l'action et la fonction des esprits animaux ; selon le *Dictionnaire de l'Académie*, il désigne donc ce mouvement qui propage l'animation, la vie, à travers tout le corps.

3. Bordeu, *op. cit.*, pp. 353-354.

> De même, une glande vit et existe sans qu'elle fasse actuellement sa sécrétion ; l'œil a reçu des nerfs pour vivre et pour voir ; c'est ce qui fait qu'il en a beaucoup ; la glande a de même reçu des nerfs pour faire une fonction particulière, qu'elle exerce au moyen d'une partie de ses nerfs ; c'est la sécrétion[1].

Ainsi donc la glande reçoit le statut d'organe à part entière. D'autres preuves suivent pour affiner cette détermination de l'action des nerfs dans le fonctionnement général des glandes que nous ne détaillerons pas ici.

Un dernier point mérite d'être soulevé : l'usage d'analogies et de métaphores, convoquées pour confirmer l'idée d'une autonomie des glandes contribuant au fonctionnement général du corps tout entier. Se retrouve ainsi de manière récurrente, dans le texte de Bordeu, l'emprunt d'un mécanisme ou d'un rapport qui caractérise une connaissance ou une science particulière dans un autre domaine, par l'exploitation d'images se rapportant à des phénomènes faciles à observer pour qualifier et rendre compte d'un fonctionnement dans le domaine de la physiologie.

Premièrement, les glandes, enfin reconnues comme petits corps dans un grand corps, avec leur logique propre, mais articulés avec la logique générale de l'organisme vivant, sont qualifiées par le terme de *département*. Pour dégager une certaine intelligibilité de cette dynamique des glandes, il suffirait d'observer la vie réglée de bien des gens dans les campagnes notamment, pour conclure, à l'aide de ce qui a été avancé précédemment qu'« il est vraisemblable que chaque glande, et même chaque partie, a son département et une action particulière qu'elle exerce à des temps marqués ».

Quelle est la signification de ce mot de département ? La notion moderne de département résulte de la réorganisation de l'État issue de la Révolution française. C'est l'Assemblée constituante qui crée, en 1790, cette acception moderne du terme, désignant les grandes divisions de la France en métropole et outre-mer. Or, ici,

1. *Ibid*.

nous sommes en 1751 : précision qui permet d'éviter un contresens historique. Ce terme désigne alors l'idée de distribution et de répartition, notamment dans le discours juridique. L'*Encyclopédie* propose la définition suivante : « Département, s. m. (Jurispr.) signifie distribution, répartition, partage qui se fait de certains objets entre plusieurs personnes »[1]. Suit une déclinaison des domaines dans lesquels on trouve ce terme : les départements des conseils du roi, ceux des secrétaires d'État, des finances, du commerce, des fermiers généraux, etc., articulant ainsi des domaines juridiques, politiques et économiques. Le département détermine et balise l'économie au sens général de circulation : on distribue le pouvoir, autrement dit, cela même par quoi l'État est censé posséder et préserver les conditions de sa viabilité. Chez Bordeu, le département souligne le caractère organiquement complexe de la glande. Notons que ce terme est également repris dans cet autre texte de Bordeu, postérieur au premier de quelque quinze années, qui constitue également une référence de toute la physiologie évolutive de cette période, les *Recherches sur les tissus muqueux,* cette fois-ci à propos de la nature du tissu cellulaire :

> Le département d'un organe, n'est autre chose que son atmosphère cellulaire, si on peut parler ainsi ; ou bien le département d'une partie n'est autre chose que la portion du tissu cellulaire qui a du rapport avec son action[2].

Si Bordeu est loin d'être un physiocrate, même un physiocrate qui s'ignore, il reste que la référence à la vie bien réglée de la campagne est assez fréquente à l'époque, notamment dans les écrits médicaux qui vantent la recherche d'un équilibre, d'une vie saine. Le rythme y est toujours le même, les actions et opérations qui doivent s'accomplir se font dans un ordre invariable, une horloge naturelle guide l'organisation des travaux.

1. *Encyclopédie*, Vol. IV, p. 856, col. 1.

2. *Recherches sur le tissu muqueux ; ou l'organe cellulaire, et sur quelques maladies de la poitrine*, 1767, p. 65.

Ensuite, l'auteur passe à la question de l'articulation des départements et des mouvements périodiques propres aux glandes avec l'économie générale du corps, et là, se trouve formulée, plutôt qu'une analogie, une métaphore, à la célébrité de laquelle Diderot va contribuer :

> Nous comparons le corps vivant à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe ; on n'a pas trouvé mauvais qu'un ancien ait dit d'un des viscères du bas-ventre qu'il était animal *in animali* [souligné dans le texte] ; chaque partie est, pour ainsi dire, non pas sans doute un animal, mais une espèce de machine à part, qui concourt à sa façon, à la *vie générale* [souligné dans le texte] du corps[1].

La machine animale ne désigne pas ici un retour vers une acception mécaniste du corps, non plus qu'il s'agit d'animaliser l'ensemble de ses parties. Il est noté, grâce à la contribution des naturalistes, que la formation d'un essaim d'abeilles, loin d'être un simple caprice de la nature, désigne une action particulière, s'exprimant par une transformation de la matière (formation du miel...) participant du cycle général des opérations de la nature. Chaque abeille y a un rôle et le tout de cette formation temporelle constitue ainsi une petite société. Le personnage du médecin dans le *Rêve de d'Alembert* auquel Diderot a donné le nom de Bordeu – figure du médecin montpelliérain mise au service de la formulation de la philosophie de la nature que Diderot ne cesse de développer depuis ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* – fait remarquer à Julie de l'Espinasse, à propos de cet essaim (que Diderot remplace par le mot de « grappe »), que

> Pour celui qui a pratiqué la médecine et fait quelques observations [...] ce ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale[2].

1. Bordeu, *op. cit.*, § CXXV. Façon de concevoir l'action de toutes les parties, leurs départements, et leurs mouvements périodiques, p. 450.

2. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, D.P.V., p. 122.

L'un des *leitmotiv* du dialogue de Diderot consiste dans ce thème de la différence entre continuité et contiguïté.

Dans le cadre de la lecture vitaliste du corps qui imprègne largement la contribution de Bordeu sur les glandes, la seule notion de contiguïté ne suffirait aucunement à expliquer quoi que ce soit du rapport de chaque partie l'une avec l'autre. Plus, elle estomperait toute idée d'un corps, d'une économie générale de ce dernier. Bordeu, au contraire, veut en affiner le sens, non le récuser. C'est donc pour préciser les modalités d'une loi de continuité qu'il a recours à cette image de l'essaim d'abeilles. Celui-ci est bien une « espèce de machine à part, qui concourt à sa façon, à la vie générale du corps ». Notons le mot que Diderot met dans la bouche de Bordeu : celui de *sympathie*. Il faut en comprendre ici l'acception physique, celle-là même que le chevalier de Jaucourt développe dans l'article SYMPATHIE de l'*Encyclopédie* avec, notamment, les trois points suivants :

> La nature s'est proposée trois choses principales dans leur distribution ; 1. de donner du sentiment aux organes des sens. 2. de donner du mouvement aux muscles et aux fibres. 3. de mettre les parties du corps dans une dépendance réciproque les unes des autres[1].

La sympathie désigne donc l'harmonie d'un corps à partir de l'équilibre de toutes ses parties. Chacune d'entre elles génère un fonctionnement en affinité avec les autres. Ce terme sera amené à prendre une importance plus avérée chez Bichat, où elle désignera la connexion des phénomènes au sein de la vie organique.

Dans la perspective d'un corps auquel chaque glande, par sa propre vie, contribue à la vie générale de ce dernier, sorte de principe vital démultiplié en autant de parties dynamiques que peut renfermer un corps, Bordeu propose une harmonie générale régénérée. Le texte de Bordeu est un traité de physiologie écrit par un médecin, cette harmonie générale peut prendre un autre nom : celui de santé. Celle-ci possède un visage sensiblement remodelé

1. *Encyclopédie*, Vol. XV, p. 736, col.1.

qui mérite d'être évoqué en conséquence.En effet, les implications en termes de rapport santé-maladie, normal-pathologique, ne sont pas neutres. Multiples et différenciées sont les nouvelles caractéristiques de ces deux états de la condition humaine :

> Si cette harmonie se dérange, soit qu'une partie se relâche, soit qu'une autre l'emporte sur celle qui lui sert d'antagoniste ; si les actions sont renversées, si elles ne suivent pas l'ordre naturel ; ces changements constitueront des maladies plus ou moins graves[1].

La régularité qui caractérise le mécanisme des glandes peut ainsi éclairer la nature de certaines affections, l'ordre temporel dans lequel elles se produisent. Cette dernière constatation conduit à aborder la troisième et dernière question.

Le vitalisme et le rapport entre santé et maladie

Le vitalisme est souvent pensé, au XVIIIe siècle et, à plus forte raison, aux siècles suivants, comme un système philosophique ; il est d'abord une lecture du corps produite par des médecins. Il s'agit donc d'une pensée qui s'inscrit dans le projet et le dessein de toute médecine : déterminer l'origine des maladies et savoir les reconnaître dans chaque cas particulier. C'est donc également dans un dessein étiologique que s'élabore le vitalisme. Se retrouve, dans les écrits de médecins prônant telle ou telle dimension du vitalisme, un schéma général consistant à décrire les constituants d'une physiologie saine avant d'envisager les développements pathologiques. Si l'on prend, par exemple, l'ouvrage de Louis de La Caze, *L'Idée de l'homme physique et moral, Pour servir d'introduction à un Traité de la Médecine* (Paris, 1755), il commence par détailler les lois de l'économie animale. De même, en apparence, l'idée même de maladie consiste toujours – ce qui est plutôt une continuité avec les médecins précédents – en un déséquilibre. Cependant, si la santé apparaît comme un équilibre, elle ne l'est pas au sens d'une statique comme dans une lecture strictement mécaniste des

1. Bordeu, *op.cit.*, p. 453.

phénomènes physiques, mais au sens d'une oscillation permanente qui procure le sentiment d'une certaine fragilité. La maladie est donc la résultante d'une modification de cet équilibre. Énoncer cette approche comme une idée neuve reviendrait à faire fi de la doctrine hippocratique elle-même. Les idées d'équilibre et de déséquilibre ont longtemps résulté de l'alchimie qui s'opère dans le rapport entre les humeurs. Des causes externes venaient à altérer cet équilibre. En somme, pour le dire brièvement, depuis Hippocrate et Galien, une conception de la santé et de la maladie en termes d'équilibre et de déséquilibre connaît une indéniable forme de continuité. Jusqu'au début du XVIIIe siècle, le rapport santé-maladie s'inscrit globalement dans une pensée médicale humoriste[1].

Autre idée importante dans les conceptions qui ont été formulées du passage d'un état de santé à un état de maladie : toute pathologie suppose la lésion d'une fonction. Cette idée se retrouve dans la pensée médicale de Bordeu. Ainsi, la glande assure un rôle de régulation des mécanismes de l'excrétion et de la sécrétion. Une modification pathologique implique que ce rôle n'est plus assuré, il n'y a plus de régulation, ou bien elle se fait de manière déréglée, en conflit avec le reste du corps.

La maladie ne se différencie pas nécessairement de la santé au sens où les fonctions générales de l'organisme ne seraient plus assurées, mais au sens où elles le seraient d'une autre manière. Les fonctions satisfaites par les organes dans l'état de santé, une fois dévoyées, modifiées, altérées, changeraient de nature, mais continueraient dans l'état pathologique à s'inscrire dans un ordre, différent certes, mais réel. D'où le questionnement suivant de Bordeu :

1. C'est-à-dire, pour résumer, un équilibre entre les quatre humeurs classiquement répertoriées que sont le sang, la bile, la bile noire et la pituite.

> Les accès de certaines maladies, et leurs retours périodiques ne dépendraient-ils pas de l'ordre des fonctions des organes ? Supposé que tel organe agisse tous les jours, et à telle heure, ne pourrait-on pas soupçonner qu'il concourt à produire les phénomènes qu'on observerait dans ce même quart d'heure ; et s'il y avait des organes dont les actions se rencontrassent de deux en deux ou de trois en trois jours, ne pourrait-on pas aussi établir les mêmes soupçons, et éclaircir ce dont on a tant parlé, les crises et les jours critiques, ce qu'il y a d'imaginaire et de réel dans ces matières, etc. ?[1].

Puisqu'il existe un mécanisme des glandes qui rend possible le mécanisme général du corps, lorsqu'une fonction est dévoyée quelque part, elle continue à s'exercer, mais en produisant de la maladie là où auparavant elle produisait de l'harmonie, de la santé. Passant alternativement du normal au pathologique, Bordeu en arrive à la remarque suivante : si chaque âge a ses maladies (par exemple : petite vérole, goutte, etc.), pourquoi n'aurait-il pas aussi ses organes favoris ? Autrement dit, le temps correspondant à la vie propre à chaque sujet, loin de n'être qu'une entité continue, d'un seul tenant, se déconstruirait en une multiplicité régionale, départementale, il s'inscrirait désormais dans l'ordre du multiple.

Dans ce contexte où la maladie exprime une dynamique autre que celle de la santé, l'âme se trouve directement concernée, en s'inscrivant elle-même dans ce rapport. Ce qui s'exprime dans l'âme à un moment donné trouve une correspondance avec telle ou telle partie du corps au même moment. Il ne s'agit pas de penser une alliance ou une relation entre l'âme toute entière et le corps pris dans sa globalité, mais entre tel mouvement qui agite l'âme et telle partie, tel organe du corps. Bordeu prend ainsi l'exemple des passions – exemple récurrent à l'époque – et énonce que :

1. *Ibid.*, § CXXVII. Si ce que nous avons dit des Glandes peut avoir quelque application dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici, p. 457.

> Il eſt à l'égard des passions comme des autres fonctions particulières qui, lorsqu'elles s'exercent, en suspendent d'autres ; les unes suspendent la digeſtion, les autres font couler les larmes ; il y en a qui augmentent la sécrétion de la semence, d'autres font que la salive inonde la bouche ; peut-être même, si on l'examinait attentivement, trouverait-on que chaque passion a un rapport particulier avec quelque organe qu'elle excite ou qu'elle relâche[1].

Il est suggéré ici que les passions n'échappent pas à la départementalisation ; elles s'inscrivent dans une correspondance organique particulière.

En un mot, si l'ordre de la santé se trouve pluralisé, particularisé en une série de départements, en un essaim d'abeilles dont chacune remplit une fonction déterminée, parallèlement, l'ordre de la pathologie se trouve de la même façon séquencé, divisé. Cette lecture, suggérée plutôt que posée en une doctrine développée et affirmée de bout en bout, conſtitue une contribution de plus, avec la pensée vitaliſte, visant à rompre avec une approche générale de la maladie en en faisant une entité, un être ou encore une essence métaphysique. C'eſt dans l'appréciation de chaque organe, certes pris dans une dynamique générale, mais pris dans la considération de sa propre ſtructure que peuvent se déchiffrer progressivement la nature et l'origine de chaque événement pathologique. Le corps eſt fonctionnel, au sens où il renvoie à une pluralité de fonctions. Il y a trop de combinaisons possibles de facteurs eux-mêmes très nombreux et variés pour croire en la possibilité d'un équilibre parfait, d'une santé exempte de toute défaillance. La sensibilité même de l'individu, réactif aux différentes situations et à leurs changements, exprime en permanence une sorte de tension vers plus ou moins de maladie, plus ou moins de santé : le pathologique subsume, en quelque sorte, le normal.

1. *Ibid.*, § CXXXI. Les effets des modifications de l'âme sur la sécrétion et sur l'excrétion des Glandes, p. 500.

Ce qui ressort avec une réelle acuité, et à plusieurs reprises, dans le texte de Bordeu sur le mécanisme des glandes, c'est un glissement de l'usage de certains termes depuis le vocabulaire de la médecine et de la pathologie vers celui de la physiologie et de l'état normal de fonctionnement de l'organisme, comme si ce qui était jusque là pathologique devenait normal. Tel est le cas des termes *convulsion* et *spasme*. Un tel glissement d'un champ lexical de la pathologie vers celui de la santé se retrouve dans un article de Bordeu, le seul d'ailleurs, de l'*Encyclopédie*, l'article CRISE. Dans cet article, Bordeu reprend en en interrogeant la pertinence les théories hippocratique et pythagoricienne jugeant déterminante l'influence des jours pair et impair sur le devenir de chaque maladie, des fièvres en particulier. Il reprend également la définition traditionnelle de la crise comme moment de la terminaison, du dénouement des maladies vers le retour à la santé ou bien vers la mort[1]. Il présente

1. Les rapports santé-maladie, à l'époque de Bordeu, sont souvent caractérisés par une certaine ambiguïté et font l'objet de définitions différentes de la part des médecins, voire contradictoires. Ce sont autant d'ambiguïtés qui peuvent trouver une explication dans le constat suivant : la maladie elle-même se retrouve à la lisière de l'ordre des phénomènes naturels et des phénomènes contre nature. Elle est morbus, malus, affection, diminution de forces, elle désigne aussi l'effort que la nature fait contre la mort, contre tout ce qui y tend. La fièvre elle-même est traditionnellement définie comme étant l'effort fourni par le corps pour repousser la maladie… Cette double représentation de la maladie est rendue de manière assez significative dans l'article MALADIE de l'*Encyclopédie*, de Ménuret de Chambaud : « *morbus*, c'est en général l'état de l'animal vivant, qui ne jouit pas de la santé ; c'est la vie physique dans un état d'imperfection ». Plus loin nous trouvons une référence au célèbre médecin anglais Thomas Sydenham (1624-1689) : « La définition que donne Sydenham n'est pas non plus sans défaut ; elle consiste à établir que la maladie est un effort salutaire de la nature, un mouvement extraordinaire qu'elle opère pour emporter les obstacles qui se forment à l'exercice des fonctions, pour séparer, pour porter hors du corps ce qui nuit à l'économie animale ». Elle serait alors, pour paraphraser Bichat, l'ensemble des forces qui, jusqu'à un certain

l'ensemble de la marche vivante du corps comme une succession d'efforts ou de repos produisant des réactions organiques proches de l'état de maladie pendant un court laps de temps. Tout corps vivant fournit un travail. L'idée que le corps fournit un travail se trouve aussi bien dans les théories mécanistes que vitalistes, lorsqu'il s'agit d'attribuer des fonctions déterminées à chaque partie du corps. Le passage d'un état de repos relatif à celui d'un effort conséquent se comprend comme une accélération, une amplification des fonctions latentes dans l'état précédent.

Dans cette logique, le spasme, la convulsion n'ont pas à se rapporter plus particulièrement à la santé ou à la pathologie, il ne s'agit que de mouvements qui expriment des fonctions, un travail de l'organisme. Ces mouvements font également intervenir une autre dimension de l'organisme, qui est significativement prise en compte par les médecins vitalistes, celle de l'action et de l'influence des nerfs. Sans cette dimension, la notion même d'excitation perdrait en bonne partie son sens et sa pertinence. Si la régulation ne s'opère pas, si les sécrétions font défaut, certains de ces mouvements opèreront dans un état pathologique là où ils le faisaient auparavant dans l'état de santé.

Cette approche du fonctionnement des glandes suggère une réorganisation plus qu'elle ne bouleverse le rapport entre santé et maladie. La santé apparaît comme un équilibre, non pas au sens d'une statique comme dans une lecture strictement mécaniste des

point, résistent à la mort. On pourrait, sur ce point, lire ce que Stahl a écrit sur les rapports entre maladie et mort : « ...la mort n'est pas tant la conséquence directe de la maladie, que le résultat d'une fâcheuse issue, provenant d'un défaut de résistance de la part de la force vitale [...] La question n'est pas absolument : pourquoi l'homme meurt, mais pourquoi il meurt au bout d'un espace de temps déterminé ; ou plutôt, puisque l'homme peut ne pas mourir pendant un long temps, pourquoi ne le peut-il pas toujours ? Pourquoi est-il nécessaire qu'il cesse de vivre ? », in *Pathologie spéciale* de Georg Ernst Stahl (1660-1734), un représentant du courant animiste.

phénomènes physiques, mais au sens d'une oscillation permanente, d'une certaine fragilité. La maladie est donc la résultante d'une modification de cet équilibre. Énoncer cette approche comme une idée neuve reviendrait à faire fi de la doctrine hippocratique elle-même. Ce qui se laisse lire comme un élément nouveau ici, c'est l'idée que la pathologie suppose la lésion d'une fonction. Si par les mécanismes de l'excrétion et de la sécrétion, un rôle de régulation est assuré par la glande, la modification pathologique implique que ce rôle n'est plus assuré ; il n'y a plus de régulation, ou bien elle se fait de manière déréglée, en conflit avec le reste du corps.

Si le vitalisme que propose Bordeu conduit à établir ou à confirmer des formes de continuité entre santé et maladie, il reste à se demander si cette représentation du corps et de sa marche implique l'émergence de thérapeutiques nouvelles, originales. La mise en évidence des mécanismes d'excrétion et de sécrétion exprimant une autonomie des glandes-prémisses d'une adénologie à part entière-apporte-t-elle une médecine renouvelée en conséquence ?

> Peut-être, s'interroge Bordeu, pour le dire en passant, bien des Praticiens n'ont-ils jamais fait attention que leur pratique est fondée, dans la plupart des maladies, sur la décision de ce problème ; savoir si les excrétions d'une certaine espèce peuvent suppléer à celles d'une autre ; si lorsque la transpiration est retenue, les intestins peuvent séparer toute la matière de la transpiration ; s'il faut les exciter à cela, et ainsi de suite ?[1]

Puisqu'une action d'excitation est naturellement produite, pour que l'excrétion se fasse, ne peut-on pas penser que, lorsque ce mécanisme fait défaut, l'intervention du médecin consiste à provoquer, artificiellement, cette excitation ? Et cette intervention peut se faire par le biais d'une médication donnée, bien que sur ce point, Bordeu se fasse prudent, au vu des limites historiques qui

1. Bordeu, *op. cit.*, § CXI. L'explication de certains phénomènes des Sécrétions, p. 391.

renferment la production de médicaments adéquats et réellement efficaces dans des horizons bornés :

> S'il est bien assuré qu'il y ait des médicaments qui n'agissent que sur tel ou tel organe, il faudra expliquer leur façon d'agir, en disant qu'il y a un rapport entre les parties de la Glande et celles du médicament ; on a déjà fait cette remarque, et il n'est pas possible d'aller plus loin[1].

Il s'ensuit qu'on devrait traiter certaines affections autrement, celles qui sont, par exemple, propres aux reins ou au foie, mais sur ce point, les thérapeutiques restent en deçà des intuitions de Bordeu. De manière générale, la deuxième moitié du XVIIIe siècle n'est pas avare en intuitions pertinentes et en recherches fécondes sur les multiples mécanismes corporels et sur les fonctions relatives aux différents organes, elle est sensiblement plus chiche en avancées thérapeutiques significatives, sans en être pour autant absolument dénuée. Bordeu n'échappe à pas à ce décalage ; il l'exprime avec une force dont la valeur de témoignage reste irremplaçable.

Conclusion

Les mouvements, les évolutions ou parfois les métamorphoses de l'âme comme du corps, l'attention portée à chaque composante corporelle, la graduation et la départementalisation des notions de santé et de maladie constituent des aspects du vitalisme, plus particulièrement, celui de la physiologie et de la pensée médicale de Théophile de Bordeu. Si l'idée d'un principe vital est restée très ambiguë, elle a contribué à redessiner les frontières entre physique et moral de l'homme, par exemple, en récusant aussi bien une approche dualiste qu'une construction hiérarchique entre les deux. L'âme paraît alors se redistribuer en raison de la particularité comme de la fonctionnalité de chaque organe, de

1. Bordeu, *op. cit.*, § CXV. *L'action des médicaments sur les Glandes*, p. 405 ; Bordeu renvoie ici au traité de Jean Astruc, *Traité des tumeurs et des ulcères...* , (1759), plus précisément la première des deux lettres de ce traité : Sur la composition de remèdes dont on vante l'utilité et dont on cache la préparation.

chaque composante du corps. Indiscutablement, ce mouvement a conduit à porter une attention scrupuleuse, non seulement d'un point de vue médical mais également philosophique et anthropologique aux composants organiques du corps.

En quelque sorte, qui veut comprendre l'homme dans son physique comme dans son moral, doit commencer par faire attention à l'état de tous ses organes, dans l'exacte mesure où l'organe, à partir de la conceptualisation qu'en propose le vitalisme montpelliérain du XVIIIe siècle, décentre le corps, tout comme l'ont fait avant et encore à la même époque les fibres, devenues matière substantielle incontournable de l'économie animale. C'est dans cette même perspective que l'on peut comprendre le rapport entre l'organe et la fonction. Diderot-on ne peut plus à l'écoute des théories scientifiques et physiologiques de son temps-pousse, de manière assez provocante aux yeux de tous ceux qui s'en tiennent à une distinction bien gardée entre physique et moral, cette logique de l'autonomie et de l'interdépendance jusqu'à la reconnaissance de volontés propres aux organes : « S'il n'y a qu'une conscience dans l'animal, il y a une infinité de volontés ; chaque organe a la sienne »[1].

Gilles Barroux
Université de Paris Ouest – Nanterre La Défense



1. Diderot, *Le rêve de D'Alembert,* D.P.V., p. 165.

Page laissée blanche intentionnellement

CHAPITRE 8
LE MATÉRIALISME BIEN TEMPÉRÉ DE ROUSSEAU

Dans le Livre 9 des *Confessions*[1], Rousseau annonce son projet d'écrire *La Morale sensitive ou le matérialisme du sage*. Il ne s'agira pas d'un matérialisme en continuité avec le matérialisme des philosophes de son temps, des Encyclopédistes, de Diderot, de d'Holbach, ses anciens amis et bientôt ses ennemis, mais d'un matérialisme bien tempéré, encadré d'une sagesse.

En témoigne le livre 12 des *Confessions* : Rousseau qui a trié son courrier pour y retrouver des matériaux pour *Les Confessions* constate des vides et en particulier l'absence du brouillon de ce *Matérialisme du sage* et il impute cette disparition à d'Alembert qui, écrit-il, fouillait dans ses papiers chez Madame de Luxembourg : « Je supposais, qu'abusé par le titre, il avait cru trouver le plan d'un véritable traité de matérialisme »[2]. D'Alembert aurait été détrompé par la lecture du brouillon.

1. Les œuvres de Rousseau sont citées dans l'édition des *Œuvres complètes*, publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard (N.R-F-Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995, respectivement notées *O.C.* I, *O.C.* II, *O.C.* III, *O.C.* IV, *O.C.* V.

2. *O.C.* I, p. 608. Selon Rousseau, d'Alembert aurait plagié pour ses *Éléments de musique*, l'article *Musique* de l'*Encyclopédie*.

Un fragment, *L'art de Jouir*[1] et la Lettre 2 du livre V de *La Nouvelle Héloïse*[2] nous renseignent davantage sur ce matérialisme du sage qui ressortit de la pratique, de la morale et du point de vue de la liberté. Cependant Rousseau est confronté au matérialisme dans l'ordre de la nature.

En un premier moment, nous considérerons ce qu'est l'ordre de la nature pour Rousseau et ce qu'il en est pour lui de la matière en face du matérialisme de son siècle, du point de vue de la connaissance et de l'entendement.

En un second moment, le matérialisme du sage nous mènera au point de vue moral et à la liberté : Rousseau est le seul philosophe de son temps à tenir la liberté pour antérieure à l'intelligence.

L'ordre de la nature et les lois naturelles

Rousseau ne définit précisément la nature qu'une seule fois, dans le Livre I d'*Émile*[3], partout ailleurs la nature apparaît comme génitif : système de la nature, ordre de la nature, marche de la nature, état de nature ou comme adjectif : loi naturelle, droit naturel, religion naturelle etc...

Dans *Émile*, la nature est définie précisément comme nature humaine.

> Sitôt que nous avons conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets, d'abord selon qu'ils sont agréables ou désagréables, puis selon la convenance ou la disconvenance que nous trouvons entre les objets, enfin selon l'idée de bonheur et de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés, mais contraints par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle la nature.

1. *O.C.* I, p. 1173.

2. *O.C.* II, p. 527-557.

3. *O.C.* IV, p. 247.

La nature est toujours ce qui était « avant », l'homme ne peut penser ce qui vaut pour lui comme origine que sur un fond de « déjà commencé ». La nature est donc définie dans le cadre d'une anthropologie comme nature humaine.

1. Comme équilibre du pouvoir et du désir, cet équilibre est la condition d'une jouissance possible qui requiert l'unité du sujet. Rousseau ne cesse de se poser la question : suis-je un ? alors que le sujet, en tant qu'il parle et qu'il écrit est toujours partagé entre le domaine spéculatif (le langage articulé dans lequel il est pris) et le domaine spéculaire (celui de l'amour–propre fondé sur la comparaison, où le sujet est sous le regard et l'opinion de l'autre, bref l'équilibre du pouvoir et du désir subit sans cesse la dialectique du moi et du je).

2. La nature est toujours altérée selon un double schème qui joue sur tous les plans : le schème « nature–dénaturation » qui renvoie à un processus historique opposé à une nature définie négativement comme ce qui devance l'histoire. Le second schème concerne « l'âme et le corps », il contredit l'unité : l'homme n'est pas un être simple.

3. La nature se définit comme puissance virtuelle, qui doit s'actualiser : il y a une marche de la nature que révèle la « partie systématique » d'*Emile*[1]. Les principes de la nature humaine sont donc soumis à l'histoire et l'homme peut construire un ordre de la nature. Dans *La Nouvelle Héloïse,* à Saint-Preux qui ne voit pas le travail humain dans le jardin sauvage élaboré par Julie, celle-ci répond : « Il est vrai que la nature a tout fait, mais sous ma direction »[2].

Il faut donc analyser cette nature qui a tout fait, sans nous occuper de la direction de Julie, c'est-à-dire : « Les cieux qui roulent, l'astre qui éclaire, la brebis qui paît, l'oiseau qui vole, la

1. Livre II, p. 242.

2. *O.C.* II, p. 472.

pierre qui tombe, la feuille qu'emporte le vent »[1]. Les trois règnes, minéral, animal, végétal forment le système de la nature.

Le refus d'une métaphysique de la nature et de la voie analytique

L'exposé du système de la nature se lit dans *La Profession de Foi* et se retrouve dans diverses lettres dont le leitmotiv est le refus d'une métaphysique de la nature. Ce refus correspond chez Rousseau comme chez Condillac au partage de deux métaphysiques : « L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères, la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées. L'autre plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain »[2].

Le refus par Rousseau d'une métaphysique de la nature n'est donc pas original, ce qui l'est davantage, ce sont les enjeux anthropologiques toujours proclamés qui l'animent et qui reposent sur le refus de la voie analytique en philosophie. Le débat avec le moine bénédictin Dom Deschamps[3], en 1781, en témoigne. Le 8 mai 1781, Rousseau écrit à Dom Deschamps :

> Nous jugeons par induction jusqu'à un certain point du tout par les parties. Il semble au contraire que de la connaissance du tout vous vouliez déduire celle des parties. La voie analytique est bonne en géométrie, mais en philosophie, il semble qu'elle ne vaut rien. L'absurde où elle mène par de faux principes ne s'y fait pas assez sentir.

Pour Rousseau, la recherche d'un système de la nature comme connaissance du tout est une illusion, un leurre si elle signifie la recherche des causes premières du monde, d'où le refus de

1. *La profession de foi du vicaire savoyard, Émile*, L. IV, p. 578.

2. Condillac, Préface des *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Édition Galilée, 1973, p. 99.

3. *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, Jean Thomas et Franco Venturi éds., Paris, Droz, 1963.

toute explication causale ou de démonstration métaphysique par substance, essence, origine des choses, création, éternité.

> Si l'existence éternelle et nécessaire de la matière a pour vous des difficultés, sa création n'en a pas de moindre. Chacun des deux sentiments, débattus par les métaphysiciens depuis tant de siècles, n'en est pas devenu plus croyable à la raison humaine[1].

Si Rousseau refuse les causes premières de la nature dans la mesure où les constructions formelles sont limitées par le critère de l'expérience concrète, la nature est pour lui soumise à un rigoureux mécanisme, comme l'attestent *La Lettre à Voltaire* du 18 août 1756, le *Traité de la sphère*[2], *Les Lettres et le Dictionnaire de botanique*[3] ainsi que de nombreux passages de *Émile.* Il y a des lois naturelles qui sont toutes des lois de la nécessité, des lois de la dépendance des choses qui n'ont, à l'inverse des lois politiques et sociales de la dépendances des hommes, aucune moralité et ne nuisent pas à la liberté. Les lois naturelles ont une inflexibilité qu'aucune force humaine ne peut vaincre, elles sont susceptibles d'être scientifiquement connues, telles les lois de l'optique , la loi d'attraction qui agit selon les masses et n'a rien d'incompatible avec l'étendue et le divisibilité.

À Voltaire, qui soutient que la nature n'est soumise à aucune loi précise, Rousseau répond :

> Loin de penser que la nature n'est pas asservie à la précision des quantités et des figures, je crois, tout au contraire qu'elle suit à la rigueur cette précision. Quant à ces irrégularités prétendues, peut-on douter qu'elles aient toutes leurs causes physiques. Suffit-il de ne pas les apercevoir pour nier qu'elles existent ? [4]

1. *Lettre à C. de Beaumont, O.C.* IV, p. 955.

2. *O.C.* V, p. 585 à 601.

3. *O.C.* VI, p.1132 à 1256.

4. *Lettre à Voltaire*, *O.C.* IV, p. 1064.

Ceci revient à distinguer le sensible et le réel (quoique les lois ne soient pas des êtres réels)[1] et à refuser les miracles.

Puisque l'échange de lettres concerne le désastre de Lisbonne, il ne faut déplorer dans le tremblement de terre que l'imprudence des hommes qui ont rassemblé là 20.000 maisons de 6 à 7 étages. La nature n'est pas soumise aux lois humaines, sinon pour interdire un tremblement de terre en quelque lieu nous n'aurions qu' à y bâtir une ville ! Nous ne pouvons ordonner le tout par rapport à nous.

La nature et la matière

La nature en tant qu'elle comporte de la matière est inerte.

1. « Tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi. Leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chimères. Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne »[2]. Cependant Rousseau souligne qu'il est difficile de résister aux arguments logiques de Berkeley : « L'évêque Berkeley s'élève et soutient qu'il n'y a point de corps. Comment est-on venu à bout de répondre à ce terrible logicien ? Ôtez le sentiment intérieur et je défie tous les philosophes modernes ensemble de prouver à Berkeley qu'il y a des corps »[3].

2. Le mouvement n'est pas essentiel à la matière, dont l'état naturel est le repos.

Toute l'argumentation de Rousseau repose sur la distinction de deux sortes de mouvements : le mouvement communiqué et le mouvement spontané ou volontaire ; dans le premier, la cause motrice est étrangère au corps mû, et, dans le second, elle est en lui-même. C'est d'une réflexion sur l'action humaine que, dans

1. *Émile*, livre IV, *O.C.* IV, p. 575.

2. *Émile, La profession de foi du Vicaire savoyard, O.C.* IV, p. 571.

3. *Lettre à M de Franquières, O.C.* IV, p. 1139.

le cadre de *La Profession de Foi*, Rousseau élabore la théorie de la non-essentialité du mouvement à la matière : le mouvement dépend d'un agent qui l'exerce volontairement :

> Vous me demanderez comment je sais donc qu'il y a des mouvements spontanés ; je vous dirais que je le sais parce que je le sens. Je peux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce sentiment, il est plus fort que toute évidence ; autant voudrait-on me prouver que je n'existe pas[1].

La cause motrice est une action : « Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée d'une matière non organisée se mouvant d'elle-même ou produisant quelque action ». Le mouvement de la montre est communiqué, les fluides et le feu n'ont pas de mouvements spontanés ; on ne peut cependant pas accepter la thèse des animaux machines : « Vous me demanderez si les mouvements des animaux sont spontanés ; je vous dirais que je n'en sais rien, mais que l'analogie (avec l'action humaine) est pour l'affirmative ».

L'univers est en mouvement et ses mouvements sont assujettis à des lois constantes, il n'est pas un grand animal qui se meut de lui-même : « Il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui, laquelle je n'aperçois pas ; mais la persuasion intérieure rend cette cause tellement sensible que je ne puis voir rouler le soleil sans imaginer une force qui le pousse. Si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner ». Tel est le premier dogme ou le premier article de foi du Vicaire, il s'agit d'une hypothèse relevant de la croyance. La difficulté subsiste cependant de concevoir comment une cause motrice transmet le mouvement à un corps.

> Le dogme que je viens d'établir est obscur il est vrai : mais enfin il offre un sens et il n'a rien qui répugne à la raison ni à l'observation : peut-on en dire autant du matérialisme ? N'est-il pas clair que si le mouvement était essentiel à la matière, il en serait inséparable, il y serait toujours

1. *Émile, O.C.* IV, p. 574.

> au même degré, toujours dans la même portion de matière, il serait incommunicable, il ne pourrait augmenter ou diminuer et l'on ne pourrait même pas concevoir la matière en repos ? [1]

Rousseau s'oppose au matérialisme de son siècle en affirmant l'inertie de la matière, il s'oppose aussi à sa variante vitaliste et transformiste (La Mettrie et Diderot) qui explique l'ordre du monde par essais et erreurs sur un temps fort long. Il rejette l'argument probabiliste (quand la quantité de jets est infinie, la difficulté de l'événement est suffisamment compensée par la multitude des jets), cet argument n'apporte à l'imagination qu'un semblant d'étayage rationnel.

Il faut reconnaître que Rousseau fournit des réponses scientifiquement plutôt faibles aux matérialistes et aux vitalistes, elles n'ont pas l'assurance que l'on trouve dans ses réfutations politiques. C'est au nom de la liberté qu'il n'accepte pas la nouvelle science et recourt à des arguments cartésiens sur le mouvement. Le critère épistémologique concernant les sciences de la nature, c'est : je n'y comprends rien, que m'importe ? puisque la nature parle sans abstractions, par évidences simples aux cœurs peu soucieux de polémique.

L'ordre de la nature

Connaître les mécanismes de fonctionnement de la nature ne recouvre pas la totalité des rapports de l'homme à la nature et à lui-même. Si la matière est l'extériorité pure, la nature n'est pas un objet externe s'offrant totalement à la connaissance et prioritairement à l'action technique. C'est une totalité morale à laquelle l'homme participe, l'ordre de la nature nous renvoie à la nature humaine, à l'ordre de l'homme, mais croire à l'ordre de la nature n'est pas le connaître. La philosophie de l'assentiment se construit à l'ombre du scepticisme.

1. *Ibid.*, p. 576-577.

La nature est harmonie et spectacle, c'est un ordre sensible et esthétique, mais la plus grande merveille échappe : on ne peut démontrer rationnellement l'harmonie comme s'y efforce Nieuventit, un médecin hollandais, qui écrit en 1715, *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature.* Nous ne pouvons percevoir qu'un ordre fragmentaire, des correspondances. Il en va de même dans un système musical : contre Rameau qui fonde en nature l'accord parfait, Rousseau soutient que, dans un système musical, le son n'est rien naturellement, il n'est ni tonique, ni dominant, ni fondamental parce que ses propriétés ne sont que des rapports[1]. Il en va de même des parties du monde, la plus grande beauté de chacune ne consiste pas en elle-même mais dans ses rapports aux autres.

L'harmonie, comme ordre fragmentaire, se révèle aussi dans l'organisation végétale : « Rien n'est plus singulier que les ravissements, les extases que j'éprouvais à chaque observation que je faisais sur la structure et l'organisation végétale »[2].

On ne peut pas rassembler ces ordres dans un système général mais seulement les contempler et les admirer. Cet ordre sensible renvoie à une théologie de l'ordre, à une intelligence organisatrice, ce que Kant nomme la preuve physico-théologique. « Notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet mais d'autant plus éloquent »[3]. Argument qui n'est pas une preuve, pas plus pour Rousseau que pour Kant.

Si la nature est un tout hors de toute mesure absolue scientifique ou métaphysique, il n'y pas à sangloter, comme Empédocle, à la vue de cette demeure insolite et inhospitalière, elle est au contraire pour J.-J. un objet de consolation et de contemplation.

1. *Essai sur l'origine des langues, O.C.* V, p. 420.

2. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, I, *O.C.* I, p. 1043.

3. *6ème section de l'idéal de la raison pure, Critique de la raison pur*e, Trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud, Paris, PUF, 1971, p. 440-441.

L'ordre de la liberté et le matérialisme du sage

La qualité d'agent libre

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalit*é, l'homme se dit, certes, à la manière cartésienne de deux façons : chez Descartes il se dit comme pensée et étendue, chez Rousseau il se dit comme matière et liberté et sa qualité d'agent libre s'oppose à l'instinct animal et à l'entendement. Rousseau continue de faire de l'homme physique une machine à se conserver, mais il lui retire tout savoir-faire inné, tout instinct. Cependant tout ne se passe pas pour l'homme sous le seul signe de la loi naturelle.

Rousseau ne se rattache à la littérature mécaniste et ne rapproche l'homme de l'animal que pour opposer l'espèce humaine aux autres espèces en la dotant d'un pouvoir d'écart avec la nature, d'une liberté pour le préjudice qui s'oppose à l'instinct, borné mais sûr. La liberté est opposée à l'instinct pour être confrontée à l'entendement que la tradition tient pour le critère de l'humanité, pour le propre de l'homme.

En expliquant que le physique explique le mécanisme des idées, Rousseau se met d'accord avec ce que d'Alembert dans *le Discours Préliminaire* de L'*Encyclopédie* nomme la physique expérimentale de l'âme, avec le sensationnisme hérité de Condillac pour qui il y a continuité de la sensation à l'entendement. L'homme, de ce point de vue, ne diffère de l'animal que par le plus et le moins : « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle ; nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux »[1]. Sensations, perceptions, raison sont des fonctions de passivité, elles ne sont pas autonomes.

Rousseau est le seul parmi les penseurs de son temps à tenir la liberté pour antérieure à l'intelligence ; plus précisément d'un

1. *Émile,* L. II, p. 370.

point de vue théorique l'homme est libre d'abord, mais du point de vue empirique il se libère progressivement et développe peu à peu son intelligence.

« C'est surtout dans la conscience de sa liberté que se montre la spiritualité de son âme »[1]. Il ne s'agit pas là d'une fadaise spiritualiste : dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, l'âme n'est dite ni substantielle, ni immortelle, sa voix ne s'élève pas contre la voix du corps : corps et âme se distinguent certes, mais sans se combattre (comme ils le font dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*). La qualité d'agent libre est synonyme de perfectibilité et de conscience.

L'amour de soi, substitut de l'instinct, est le premier principe naturel, le premier sentiment de l'homme. C'est un désir d'être indéterminé, une sorte de *conatus*, attesté par la perfectibilité, mode abstrait d'existence ouvert à tous les possibles ; c'est une qualité scientifiquement prouvée, au-dessus de tout soupçon : l'homme n'est pas resté un grand singe. Il se réalise en s'individualisant, en fixant son mode de vie, en choisissant sa manière d'être. Si l'homme n'est pas l'auteur de sa liberté naturelle, il est créateur de sa façon d'agir dans l'histoire. Il ne faut pas prendre cependant la perfectibilité comme synonyme d'un pur progrès car elle peut être aussi une effroyable genèse, celle de la méchanceté comme le rappelle la première phrase d'*Émile* : « tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme ». Un processus de perversion se développe avec les Lumières.

La pitié est le deuxième principe, le deuxième sentiment naturel, elle est un rameau de l'amour de soi. L'impulsion à la commisération (où mon manque en puissance déplore chez celui qui souffre le manque en acte) fait se lever les premières semences du sentiment d'humanité qui devient pensée consciente.

1. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *O.C.*, III, p. 142.

Comme espèce, l'homme est le roi de la terre, mais, comme sujet libre, il est source de désordre et de dissonance dans l'harmonie universelle. Il ne s'agit pas seulement de faire entendre cette dissonance, il faut la résoudre comme en musique[1] : « En effet, ce qui rend la dissonnance (*sic*) désagréable est que les sons qui la forment, loin de s'unir à l'oreille, se repoussent et sont entendus par elle comme deux sons distincts, quoique frappés à la fois. » L'homme est lui-même et en lui-même est une dissonance, il n'est pas un être simple, il n'est pas un, il est à la fois matière et liberté. Comment faire jouer ensemble ces deux instances ? C'est à ce jeu harmonieux que doit s'exercer le Matérialisme du sage qui tente de régler les mœurs individuelles.

La versatilité du moi

Dans le Livre 9 des *Confessions,* après avoir exprimé le projet « de faire un livre vraiment utile aux hommes et même un des plus utiles qu'on pût leur offrir »[2], Rousseau s'attache à rappeler les variations du moi et leurs causes :

> L'on a remarqué que la plupart des hommes sont dans le cours de leur vie souvent dissemblables à eux-mêmes et semblent se transformer en hommes tout différents.
>
> Ce n'était pas pour établir une chose aussi connue que je voulais faire un livre : j'avais un objet plus neuf et plus important. C'était de chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépendaient de nous pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous.

Quelles sont les causes de ces variations ?

Ces fluctuations du moi correspondent à l'expérience personnelle de Rousseau (et à celle de Montaigne dans *De l'inconstance de nos*

1. *Dictionnaire de musique, O.C.* V, Article *Dissonnance,* p. 765-776.

2. *O.C.* I, p. 408.

actions[1], à celle de Diderot qui se dit girouette et clavecin sensible). Dans un texte de jeunesse, *Le Persifleur (*1749)[2], Rousseau se décrit comme un Protée, un Caméléon inconsistant, sans forme fixe, infidèle à lui-même et à ses valeurs, comme homme de la sensation, soumis à l'influence du milieu, à la pression des objets extérieurs qui agissent sur les sens, à la puissance des sens qui détournent de la volonté première.

Comme causes de la variabilité du moi Rousseau nomme : « Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière. Les éléments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent. »[3]. Bref ce que l'on appelle aujourd'hui l'environnement, ce qui n'est pas ,à l'époque de Rousseau, une idée nouvelle. Toute la tradition médicale antique, l'astrologie, le signalent et Montesquieu reprend la thématique des climats. Alors que Descartes montre l'influence du corps propre sur les passions de l'âme, on passe à l'époque des Lumières à une sorte de météorologie généralisée : les humeurs sont censées se régler sur les variations des températures, du vent et des saisons. Cette idée est matérialiste certes, avec une tendance médicale et symbolique, mettant l'accent sur la fragilité, sur la malléabilité humaine au sein de la nature. Pour Rousseau, il n'est pas indifférent d'être né au Nord ou au Sud, et cette différence polarise les langues : les langues du Midi sont proches de notre communauté de nature qui s'exprime dans les passions douces et aimantes ; les langues du Nord sont plus proches de notre condition nécessiteuse, qui s'exprime dans la colère contre l'obstacle au besoin. Le premier mot de l'homme du Nord est « *aidez-moi* »,

1. *Essais,* L. II, ch. I, Paris, Gallimard, Collection « Bibliothèque de La Pléiade », 1985, p. 367-370.

2. *O.C.* I, p. 1103-1112.

3. *Les Confessions*, L. 9, *O.C.* I, p. 409.

celui de l'homme du Midi est : « *aimez- moi* », entre le M et le D se joue tout le destin des langues[1].

À côté de ces grandes déterminations, Rousseau en suggère de plus subtiles :

L'importance de l'air : les habitants du Valais doivent à la qualité de l'air en montagne la paix de leur âme et leur teint frais. (Les Valaisanes doivent-elles aussi à l'air la splendeur de leurs seins ?).

L'importance du végétal : un bouquet a un pouvoir sur l'âme, le jardin de Julie à Clarens émerveille les visiteurs.

L'importance du lac où l'on peut se laisser aller à rêver dans une barque au fil de l'eau.

L'importance de l'environnement sonore : les bruits apaisants de la nature, le rossignol que Jean-Jacques va écouter tous les jours et, bien sûr, la musique (surtout l'italienne).

En quoi Rousseau innove-t-il ?

Il innove dans la tentative d'instrumentaliser les influences, de les faire agir en un sens moral, de renverser l'impression de passivité en une morale portant sur soi, de faire de notre faiblesse une force en retournant le sens de la dépendance. « Fournir un régime extérieur qui, varié selon les circonstances, pouvait mettre ou maintenir l'être dans un état favorable à la vertu. [...] Forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent »[2]. C'est-à-dire faire l'inverse de ce que fait la publicité aujourd'hui dans un but de surconsommation.

Il ne s'agit pas d'être insensible au plaisir mais de savoir le goûter avant la satiété, de réconcilier la volupté et la morale. Rousseau donne un exemple clair dans *L'Art de Jouir* :

> Voyez à table un convalescent dévoré d'appétit qu'il est forcé de contenir, savourer avec volupté tous les morceaux qu'il se permet

1. *Essai sur l'origine des langues, O.C.* V, ch. X, p. 408.

2. *Les Confessions*, p. 409.

> et compter avec convoitise ceux qu'il peut se permettre encore. Il assaisonne chaque morceau d'une plus grande mesure de plaisir qu'un autre n'en met à tout un repas, en mangeant la moitié moins que vous il jouit du double[1].

Jouir, c'est savoir attendre le plaisir et la sensibilité alimentaire est paradigmatique car elle est commune à tous. La faim fait constamment peser une menace sur la connaissance et la jouissance, c'est un état tragique qui n'a rien à voir avec la noble inquiétude, mère de la négativité. La faim exprime le sérieux du corps maltraité exposé aux rigueurs de la matérialité (comme le montre bien *Le Neveu de Rameau* de Diderot).

L'art de jouir ne pousse pas à la consommation mais porte plutôt à l'abstinence et enseigne la retenue en tous domaines. Les plaisirs de la table ne sont pas condamnés à condition d'en exclure la cuisine trop combinée où il entre de tout. Refusant de permuter les saisons et les climats, le Nord et le Sud, Jean-Jacques proscrit la cerise quand il gèle, les marrons pendant la canicule, mais aussi le ragoût, le piment, les aromates exotiques qui ne font qu'exciter un appétit perdu. Rejet donc de la gastronomie qui, comme la « nouvelle cuisine », est assimilable à une véritable sémiologie culinaire, et se trouve promue au rang de langage plastique et poétique.

L'art de jouir est une pratique dilatoire qui vaut pour le plaisir sexuel. C'est la leçon des trois premières parties de *La Nouvelle Héloïse* qui se présentent comme un essai de genèse du sujet moral dans son débat avec la passion. L'amour, issu de l'amour de soi, reconnaît dans l'autre la condition de mon bonheur ; il est désir d'être le même que l'autre et de trouver dans cette identification le moi véritable. Comme modèle de transparence et de fusion idéale, l'amour n'est possible qu'au prix d'une exclusion de l'amour sensuel, il exige que l'on tienne l'autre à distance et cette distance renforce l'amour. Le plaisir du cœur, la jouissance, s'amplifie de ce

1. *O.C.* I, *Art de jouir et autres fragments*, p. 1174.

qui est refusé aux sens. Dans l'expérience de Rousseau, c'est son aventure, son amour jamais consommé pour Sophie d'Houdetot, qui engendrent les *Lettres Morales,* qui ne furent jamais envoyées et préfigurent *La Profession de Foi du Vicaire savoyard* où se trouve l'aspiration à « une volupté d'ange », le corps n'y entrant pour rien.

La sagesse du matérialisme

1. La sagesse ne repose pas uniquement sur la volonté héroïque, Rousseau n'est pas un Stoïcien. L'autonomie planant au-dessus des conditions matérielles est une illusion. Il faut ancrer la liberté effective dans le sensible, dans le poids des choses. Anticipativement, Rousseau récuserait la raison immédiatement pratique de Kant et l'impératif catégorique. La maîtrise sur soi ne peut être directe, il faut ruser avec les désirs et les plaisirs. (Descartes disait : user d'industrie).

2. Le matérialisme du sage témoigne que le bonheur est possible ici et maintenant. En dépit de la *Profession de Foi* où le vicaire aspire à être séparé de son corps et n'espère le bonheur que de son âme immortelle, Rousseau ne postule pas la conciliation par Dieu du bonheur et de la vertu, comme le fait Kant dans les *Postulats de la Raison Pratique.*

3. La matérialisme du sage est aussi un ressort dans l'éducation d'Émile. Contre Locke qui insiste sur l'influence directe du maître, sur l'enseignement par le langage et l'explication rationnelle, Rousseau demande à Mentor de construire des situations qui encadrent l'apprentissage qu'Émile effectue lui-même, stimulé par des incitations sensibles au bon moment : la pitié d'Émile s'éveille par le spectacle d'animaux blessés[1].

4. Le matérialisme du sage, dans son énoncé pourtant succinct, est indéniablement polémique, en opposition au matérialisme doctrinal qui matérialise l'âme, anime la matière, prête une âme à

1. *Émile,* L. IV, p. 545.

la pierre et la refuse à l'homme. La jouissance dont parle Rousseau n'est pas *directement* induite par les objets matériels extérieurs. L'article *Imitation* du *Dictionnaire de Musique* nous aide à le comprendre : l'art du musicien ne représente pas directement les objets, la tempête ou la sérénité d'un bocage, il excite dans l'âme les mouvements qu'on éprouve en les voyant[1]. L'imitation ici n'est plus une copie mais prend le sens d'une contagion que la nature inspire. La jouissance n'est pas intellectuelle car il ne s'agit pas de savoir ce qu'est la nature, mais de saisir la façon dont nous la recevons. Le matérialisme de Rousseau s'oppose aussi à une position idéaliste, il tire les conséquences pratiques du sensationnisme théorique et épistémologique de Condillac.

5. Le matérialisme du sage ressortit finalement à une sagesse d'ordre privé, bien ajustée à l'individu Jean-Jacques qui, à la fin de sa vie, décrit dans *Les Rêveries du Promeneur Solitaire* une jouissance qui s'appuie sur les objets environnants. Les idées du Promeneur Solitaire ne sont presque plus que des sensations. Jean-Jacques inaugure alors un nouveau monde moral, non plus celui de la vertu mais celui de la bonté, sa personne tout entière passe à une dimension spatiale et gestuelle.

— Dimension spatiale : les choses sont comme le regard les découvre, la nature devient des paysages, lieux d'exaltation de soi. Les montagnes, les vallons, les lacs sont animés par le désir, voire par une émotion érotique ; parcourus à la fois par les yeux et les jambes, les lieux attestent ma propre constance. La nature est réfléchie, non plus en masse, mais selon son ordre de détail dans la botanique : une simple giroflée au creux de la main spatialise l'émotion, et la plante de l'herbier rappelle un moment de bonheur. L'art de jouir est aussi celui de se souvenir : « en me disant j'ai joui, je jouis encore »[2].

1. *O.C.* V, p. 861.

2. *O.C.* I, *Art de jouir et autres fragments,* p.1174.

— Dimension gestuelle : la fonction de la promenade est d'assurer l'autonomie de la rêverie protégée par les mouvements du corps, les pieds et les mains s'agitent pour que la tête soit en repos. Le corps désormais abrite l'âme, et l'écriture, ce geste du corps, devient ce dont elle parle et se transforme en volupté de soi.

L'ambitieux projet du Vicaire de soumettre le corps et les passions à la force vertueuse de l'âme, de s'élever aux régions intellectuelles dont la contemplation fait les délices du sage, mais aussi la morale sensitive et la matérialisme du sage qui porte à l'abstinence ainsi que la liberté du citoyen aboutissent à ce point : « Tout me ramène à la vie heureuse et douce pour laquelle j'étais né .... »[1], et à ce jour de Pâques fleuries de la dixième et ultime Promenade où Jean-Jacques « ne désirait rien que la continuation de cet état si doux »[2].

Cette vie heureuse, cette nouvelle jouissance peuvent atteindre à l'universel, si l'on veut bien accorder qu'il existe un universel dont il faudrait chercher non pas les raisons dans le suprasensible mais les racines dans le sensible, universel qui n'est sans doute pas le privilège des belles âmes.

Paule-Monique Vernes
Université de Provence



1. Huitième Promenade, *O.C.* I, p. 1081.

2. Dixième Promenade, *Ibid.*, p. 1098-1099.

CHAPITRE 9
SUR L'ÉDUCATION DES LUMIÈRES : DE L'ENFANT AU CITOYEN

Parler de l'éducation des Lumières ne signifie pas parler d'un seul modèle, d'une seule proposition ou d'un seul plan pour l'éducation : de d'Holbach à Condorcet, il y a une différence tout à fait remarquable concernant leurs tendances politiques comme philosophiques. Ce qui change, ce ne sont pas seulement des détails ou les objectifs spécifiques, mais encore ce que signifie être un citoyen sous les Lumières. Chez d'Holbach – et aussi chez Helvétius – il y a a encore une tendance à accepter l'existence d'une monarchie par exemple, même si celle-ci est toujours également éclairée. Pourtant chez Condorcet il faut une république pour que l'éducation puisse accomplir sa tâche toute entière, il faut que s'accomplissent tous ses buts indissociablement pour parvenir à la cohérence brillante des Lumières. Mais la diversité des positions des philosophes à propos de l'éducation est aussi due au parcours historique effervescent que connaît cette époque. On verra que les Lumières prônées dans le plan présenté par Condorcet ne suffisent pas à empêcher le danger du nouveau pouvoir ayant remplacé le pouvoir monarchique (et théologique) : la position absolutisante de Robespierre donne à l'éducation un rôle bien plus coercitif encore que le rôle désiré initialement par les matérialistes. Même d'Holbach n'avait pas rêvé – ou peut-être n'avait-il pas porté suffisament attention aux risques de la voie qu'il proposait – d'une éducation

patriotique faite à l'ombre de la peur et de l'enthousiasme aveugle tels qu'on les voit chez les « ennemis » de Condorcet.

Mais ces différences ne nous empêchent pas de voir l'uniformité d'un but plus général des Lumières, lequel est ce qui permet le titre de ce travail : c'est sûrement l'atteinte de la citoyenneté (bien entendu, différemment qualifiée selon chaque auteur) qu'on espère de l'accomplissement de l'éducation. Ici, le passage de l'enfance à cette position de citoyen ne doit pas seulement se comprendre dans son sens littéral, c'est-à-dire au sens d'une éducation ou d'une instruction conçue spécifiquement pour les enfants[1]. Il s'agit de conduire de l'enfance généralisée de tous à une autonomie éclairée[2]. Tous sont plus ou moins pour la diffusion des Lumières, et ceci les oblige à penser l'éducation non seulement à long terme (à penser à ce qui pourrait peut-être être atteint par un projet centré uniquement sur l'école) mais encore pour le moment présent (parce qu'ici ce qui les aide à voir les chemins à suivre c'est la pression des événements historiques). C'est pourquoi il leur apparaît nécessaire d'éduquer le peuple à travers la coercition des lois ou grâce à des conditions favorables au développement à la fois des parents et des enfants, d'étendre l'autonomie d'une façon immédiate mais durable en faveur des valeurs éthico-politiques des Lumières – comme l'égalité et la liberté. C'est peut-être la hiérarchie instituée entre ces deux valeurs qui entraîne plus ou moins de censure politique et morale, plus ou moins de pression externe ou même de violence, plus ou moins d'interférence gouvernementale – et donc plus ou moins d'éducation elle-même. Cette façon de hiérarchiser les

1. On verra qu'il y a aussi une différence entre éducation et instruction , différence qui est très importante pour Condorcet et ses contradicteurs. Dans cette introduction nous ne prenons pas encore le soin de distinguer ces deux termes.

2. On ne peut pas s'occuper ici des échos kantiens de cette affirmation. Mais il serait intéressant de voir les proximités et les écarts entre ces deux souhaits d'autonomie rationnelle.

valeurs peut se traduire dans les critères employés pour régler l'éducation : chez d'Holbach, par exemple, nous pensons que l'utilité qu'il met en avant devrait être limitée par une vigilance sur la vie privée, même si d'Holbach pense à plus que l'utilité de la patrie – c'est-à-dire à l'utilité pour l'humanité. On verra que même cette façon humaniste de voir les choses peut conduire à des problèmes d'injustice si la tâche de l'éducation est purement « moralisante ».

C'est ainsi que ce travail s'inscrit comme un petit essai pour montrer – en cheminant de d'Holbach à Condorcet – que la tâche de l'éducation ne doit pas être strictement moralisante mais qu'elle doit accomplir sa partie morale (et qu'elle peut le faire) en donnant les moyens et les conditions nécessaires pour que chacun puisse y arriver de la manière la plus autonome et éclairée possible. Ce qui donne une valeur éthique elle-même à l'éducation n'est pas d'être imposée par « contagion morale » ou par la force de la peur, mais la compréhension éclairée de ce qu'elle nous permet, à nous-mêmes, de réaliser de façon indépendante et responsable. On pourrait même dire que la tâche de l'éducation n'est éthique (puis politique) que si elle porte les mêmes caractéristiques qui doivent être celles du citoyen éduqué : ce qu'elle attend et ce de quoi elle est faite ne doivent pas se contredire.

D'Holbach et l'éducation moralisante

L'*Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* est l'œuvre capitale de d'Holbach lorsqu'on parle de l'éducation. Son titre nous dit déjà beaucoup à propos de la direction que doit prendre pour lui la question. Dans tout ce dont nous parlerons ci-dessous il ne faut jamais perdre de vue ce que signifie la composition d'« éthocratie » à partir de ces deux mots grecs. Dans la première page de son avertissement, l'auteur l'explique par son « projet d'union entre la Morale et la Politique, l'idée d'une Législation conforme à la vertu […] ». Les remarques sur l'éducation sont toutes orientées vers ce projet. Il ne semble pas y avoir la même « nécessité » de

réciprocité entre les principes qu'on verra chez Condorcet, mais il y a quand même une cohérence qui les unit vers le but moral général de l'humanité entière. Ainsi, on ne peut pas parler de la fonction de l'éducation sans, d'une manière ou d'une autre, parler de la morale et de la politique, des fonctions qu'elles ont, de leur liaison intime avec les lois et de leur objectif social commun fondé sur l'observation précise et attentive de la nature humaine, c'est-à-dire le bonheur de chacun, et plus spécialement le bonheur de chacun dans son rapport avec tous, soit le bonheur de la société.

Il est d'abord très important de noter qu'en pensant l'éducation comme il le fait, d'Holbach ne veut pas seulement arriver à un ensemble de citoyens plus éclairés en ce qui concerne pour ainsi dire le contenu de leurs savoirs. On n'atteint pas la citoyenneté tout simplement en sachant des choses mais plutôt en se connaissant soi-même. Il ne s'agit pas de restreindre la réforme à celle des connaissances mais il s'agit de « la réforme des mœurs »[1]. Le défaut de tous les systèmes moraux, politiques et d'éducation et la raison du désaccord infini sur leurs principes sont dus au manque de connaissance sur la nature humaine. D'Holbach est ici très optimiste en pensant que lorsque l'homme commencera à se connaître lui-même il saura quoi faire de bon et de correct. C'est ainsi que la tâche de l'éducation doit montrer aux êtres humains leur propre visage et leur propre cœur pour qu'ils puissent arriver à comprendre – ou plutôt à sentir – ce qui constitue leur bien le plus précieux. Le passage suivant résume cette idée que l'éducation doit avoir comme but celui-là même de l'être humain :

> La Morale sera la base de cette éducation : par des instructions proportionnées à chaque âge, à chaque état, elle ne cessera de leur répéter ce qu'est l'homme, quelle est sa vraie nature, ce que demandent ses intérêts véritables ; en quoi consiste son vrai bonheur ; ce que doit faire un être raisonnable et sociable pour obtenir des biens réels,

1. D'Holbach, *Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Paris, éditions Edhis, 1967, p. 2.

> qu'il ne peut se procurer sans les secours de ses semblables ; que ceux-ci ne lui seront utiles ou secourables que lorsqu'il sera juste, ou disposé à s'attirer par sa conduite leur attention et leurs sentiments favorables[1].

Ainsi, on demande de l'éducation qu'elle donne à l'homme la possibilité d' « apprendre à se connaître lui-même » ; dès lors « il saura ce qu'il doit faire ou éviter pour se conserver et pour se maintenir dans une existence heureuse »[2]. Ces extraits portent sur des aspects très importants, qu'on va examiner ci-dessous.

Évidemment, on peut donner des informations scientifiques à propos de ce qu'est la nature humaine – principalement parce qu'on parle ici des matérialistes et que pour eux les champs d'études comme par exemple la biologie et la chimie ont une valeur cognitive incontestable. Mais il faut être en fait très attentif à l'expression « apprendre à se connaître » : en effet, plus qu'une éducation informative de ce type-là, la tâche de l'éducation est de fournir les moyens d'une apprentissage qui permettra à chacun de se découvrir tout seul. Il est clair que cela ne signifie pas l'exclusion des enseignants ou même l'abandon à l'autodidactisme dès l'enfance – comme chez Rousseau dans le cas le plus extrême, par exemple – mais cela amplifie déjà beaucoup la question de l'autonomie rationnelle qui était étouffée par, et à cause de, l'obscurantisme dans ses nombreuses formes.

Dans le chapitre X de l'*Éthocratie*, « De la législation morale relative à l'éducation », qui parle des matières et des méthodes éducatives proprement dites, d'Holbach répète plusieurs fois que ce en quoi consiste la tâche de l'éducation, c'est d'apprendre « à sentir, à penser, à s'exprimer, à lier ses idées avec justesse, à juger sainement des choses » ; il dit finalement que c'est d'« apprendre à connaître ce qui est bon, aimable, digne d'estime, et à le distinguer

1. *Éthocratie*, *op.cit.*, p. 174.

2. *Ibidem.*

de ce qui est vraiment honteux et déshonnête »[1]. Voilà une toute nouvelle manière de penser comment éduquer en donnant non pas des vérités objectives et toutes prêtes sans poser de questions – ainsi que le fait l'enseignement religieux – mais les conditions et les moyens de connaître. Il faut montrer, faire sentir, habituer, pousser, émouvoir, donner le goût de l'observation de soi-même, des autres, de l'histoire, des histoires morales, faire suivre l'enthousiasme qu'on voit dans ces matières, donner envie de le suivre et vouloir devenir vertueux. L'important c'est d'apprendre à connaître le monde pour connaître et la nature humaine et soi-même en tant que partie d'elle, pour savoir juger sans aucun autre jugement précédent et étranger à son propre raisonnement, qui ici doit toujours être lié à la vertu. Voilà l'autonomie. L'important est d'apprendre à raisonner tout seul, et les matières ponctuelles de l'enseignement ne font que mener à ce but : bien raisonner veut donc dire la même chose que bien se porter dans le monde, que « devenir un homme de bien, un très-bon citoyen, un bon époux, un bon père, un bon ami, un homme cher à la Société. Les méchants ne font jamais que des mauvais raisonneurs [...] »[2].

Évidemment cette autonomie doit être réglée par la vérité. On arrive ainsi à la deuxième observation contenue dans la citation ci-dessus. Apprendre à connaître veut aussi dire apprendre à connaître la vérité de tout ce qui concerne la connaissance de soi-même. Il faut donc connaître la vraie nature humaine, ses vrais intérêts et objectifs dans ce monde, son vrai bonheur, ses vrais biens, son plus réel et plus fort désir de sociabilité. Dans le contexte de la pensée de d'Holbach, ces vérités s'opposent d'abord aux vérités proclamées comme telles par les gens qu'on peut désigner sous le titre général « d'Église » et ensuite aux vérités des apparences, c'est-à-dire, celles qui se montrent sous la forme du luxe, de la richesse, du pouvoir, de la frivolité, de l'oisiveté – le portrait

1. *Éthocratie*, chap. X, *op. cit.*, p. 177.

2. *Ibidem*, *op. cit.* p. 177-178.

détestable que D'Holbach insiste à nous donner des cours royales. Parce qu'ici l'appel à l'autonomie est aussi l'appel au fait évident de la nécessité du bonheur terrestre, mais sans qu'il soit non plus le faux bonheur immédiat et passager des fous et des méchants[1]. Ces vérités sont donc toujours liées à sa conception matérialiste et utilitariste du bonheur. L'extrait du *Système Social* ci-dessous résume le contenu de ces vérités à explorer par l'éducation, de la plus basique jusqu'aux mœurs. Avant tout, il ne faut pas qu'une quelconque finalité individuelle puisse être séparable des finalités communes de la société – et cela est valable pour toute personne, sans excepter même les rois :

> L'homme par sa nature n'est ni bon ni méchant. Il cherche le bonheur dans chaque instant de sa durée, toutes ses facultés sont incessamment employées à se procurer le plaisir ou à écarter la douleur. Les passions, essentielles à notre espèce, inhérentes à notre nature, qui caractérisent l'être sensible, se résolvent toutes en désir du bien-être, et en crainte de la douleur. Ces passions sont donc nécessaires ; elles ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ni louables ni blâmables : elles ne deviennent telles que par l'usage qu'on en fait ; elles son utiles

1. Les plaisirs temporaires sont dans un certain sens exactement la face contraire du bonheur. Le portrait donné par d'Holbach est triste et bien réel et nous observons avec accablement que cela n'a pas beaucoup changé depuis lors : « L'inhabitude de penser et de vivre avec soi-même, force chacun à se répandre au-dehors. Il ne veut exister que dans l'imagination des autres ; il se précipite dans un tourbillon perpétuel, afin de s'étourdir sur ses ennuis secrets : dans l'impossibilité de trouver le bien-être en son propre cœur, il va chercher dans le tumulte du monde, où il se rencontre aussi peu. Dans le désespoir de se rendre heureux, il veut du moins le paraître » (d'Holbach, *Système social,* Georg Olms Verlag, 1969 : p. 97-8, tome troisième). Comment ne pas penser au vide existentiel d'aujourd'hui ? Dans le même chapitre du *Système Social* il nous parle d'une vanité ou d'un délire épidémique aussi nuisible que l'aveuglement des doctrines religieuses. Ni l'autorité du luxe (de la mode, des médias, etc.) ni l'autorité religieuse ne peuvent se substituer à l'autorité de notre propre raison et à la tendance vers le bonheur.

et estimables, quand elles nous procurent notre propre bonheur et celui de nos semblables ; pour lors l'on nomme bons, vertueux, bienfaisants, ceux qui en sont animés, et on appelle raisonnables ceux qui prennent les moyens convenables pour obtenir la fin qu'ils se proposent. Ces mêmes passions sont nuisibles, dignes de mépris et de haine quand, au lieu de nous conduire au bonheur, elles font tort, soit à nous-mêmes, soit à ceux avec qui nous vivons ; alors ceux qui en sont animés sont appelés méchants, vicieux, déraisonnables »[1].

Le critère est donc clair : ce qui doit guider chaque action humaine est l'utilité, non d'une façon personnelle mais plutôt sociale ; il ne s'agit pas de chercher le bonheur pour soi-même si pour le faire on oublie celui d'autrui ; il s'agit de ce qui est utile pour le plus grand nombre possible dans la société[2]; la société est nécessaire au bien-être de chaque personne mais chaque personne doit contribuer au bien-être de tous ; ici la réciprocité concerne aussi la compréhension de cette vérité : pour se rendre finalement utile à la société il faut comprendre l'importance même de l'utilité. Voilà la cohérence à propos de l'éducation : c'est en apprenant à connaître la nature humaine et ses nécessités naturelles qu'on va arriver immédiatement au bon enseignement. Il n'est pas nécessaire de chercher plus loin, parce qu'on trouve les plus importantes

1. D'Holbach, *Système social, op.cit.*, p. 11.

2. Cette utilité doit rendre possible aussi l'égalité entre les hommes – spécialement l'égalité politique. Mais il faut observer que D'Holbach affirme l'impossibilité d'une égalité absolue et de la perfection pour « les êtres de notre espèce » (d'Holbach, *Système social, op.cit.,* p. 213, tome premier), et même encore « d'un bonheur inaltérable » qui serait « une chimère véritable » (*ibidem*, p. 187). Nous ne pouvons pas développer cette question ici, mais ces observations pourraient peut-être rendre le critère d'utilité dangereusement relatif. Il est clair que le but est de répandre cette utilité encore plus loin que pour la patrie, c'est-à-dire, pour l'humanité. Mais, cette faiblesse du critère ne risque-t-elle pas de faire place à l'arbitraire ?

vérités en se regardant soi-même ; et ce qu'on y trouve c'est le désir du bonheur dans tous les cœurs.

Cela nous mène à une autre vérité essentielle de notre nature exprimée ci-dessus : la question de l'éducation morale ne doit pas chercher à détruire les passions humaines ; il ne s'agit pas de les voir comme la face mauvaise du caractère humain, comme on le prétend toujours dans certains systèmes moraux ; la nature humaine est ce qu'elle est ; la demande matérialiste n'est pas celle de la supprimer ou de totalement la renverser ; elle consiste à l'orienter vers le critère correct pour arriver à l'intérêt collectif correct[1]. Voilà pourquoi l'éducation est de nouveau nécessaire.

Pour y arriver de la manière la plus efficace possible – et de la manière la plus rapide aussi, puisqu'il s'agit d'une réforme des mœurs qui traverse la réforme politique courante – la proposition de D'Holbach est d'éduquer en employant tous les moyens disponibles, à savoir : l'école proprement dite, un gouvernement fondé sur la morale qui serve d'exemple, l'égalité politique, de la citoyenneté du roi jusqu'au peuple et, surtout, la loi. Ceux-ci ne sont que les différents aspects d'une même éducation moralisante en faveur du bien-être commun de la société. Ces moyens sont tous guidés par l'utilité générale et ils éduquent conformément à la nature humaine en opérant sur les causes des effets qu'on voit

1. Voilà pourquoi les critiques de d'Holbach sur le stoïcisme (répandues un peu partout dans son œuvre) nous semblent injustes : pour le stoïcisme il ne s'agit pas non plus de détruire les passions, mais plutôt de les mesurer ; il n'y a pas non plus la recherche d'une « félicité complète » même dans le sens de d'Holbach. La tranquillité de l'âme stoïcienne exige les mêmes sacrifices et la même vigilance qu'on voit parfois chez lui ; ce passage le montre très bien : « Si l'homme faisait usage de sa raison, il verrait qu'il doit supporter avec patience les maux qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher. Il sentirait que la douleur est nécessaire pour nous avertir de l'éviter ; il reconnaîtrait que le mal contribue à lui faire mieux sentir le bien-être, qui se confond avec nous-mêmes, et que l'habitude nous empêche de goûter » (d'Holbach, *Système social*, *op. cit.*, p. 188, tome premier). Or, ceci pourrait très bien être dit par un stoïcien.

dans le comportement des gens. Ainsi, c'est en montrant, par exemple, que l'utilité générale coïncide avec l'utilité particulière et que celle-là est même nécessaire pour celle-ci, qu'on améliore le fou, l'injuste, le corrupteur, l'avare et tous ces gens jusqu'ici perdus pour la société.

C'est ce fondement naturel qui explique l'éducation chez d'Holbach et qui le distingue de Condorcet. L'éducation ne change pas les raisons des actions mais leurs causes empiriques à travers un programme de récompense et de châtiment, à travers l'influence, l'inspiration, l'excitation et l'enthousiasme pour les principes corrects. D'une certaine manière, il n'est point d'explication rationnelle à donner aux enfants, aux étudiants et aux gens de toutes les classes sociales pour le choix même de la raison et de la vertu. D'Holbach veut que l'éducation fasse « sentir » la correction du critère. Ainsi on donne des récompenses à la vertu et à tous les talents qui peuvent servir le bien commun ; et on donne des punitions plus ou moins rigides au vice et aux intérêts purement privés. Ce système éducatif est valable pour tous et le roi lui-même doit être éduqué par et pour le mérite. D'Holbach nous dit que l'émulation est même l'âme de toute l'éducation :

> Une sage Politique devrait exciter dès la jeunesse une émulation utile dans les cœurs de tous les citoyens : les récompenses seraient alors accordées au vrai mérite ; les places seraient données au concours ; chacun, par ses études, s'efforcerait d'y parvenir ; dès l'enfance le citoyen s'accoutumerait à voir le but qu'il peut atteindre par son travail dans la carrière où son sort l'a jeté ; par-là l'État se remplirait d'hommes capables de le servir avec succès dans toutes les professions, dans les places éminentes ainsi que dans les médiocres et les petites »[1].

L'utilité est ainsi très fortement liée au travail dans ses divers degrés. Chaque profession et chaque fonction doivent être accomplies au mieux et les meilleurs d'entre les travailleurs doivent

1. D'Holbach, *Éthocratie*, *op.cit.,* p. 185.

aussi être récompensés. Ce sont justement en résumé les valeurs qu'on doit nourrir en éduquant pour l'utilité : le travail, la vertu, la bienfaisance, l'amour de la patrie, les talents naturels, la sociabilité, l'amitié, la justice, l'humanité[1]. Les maîtres eux-mêmes doivent être choisis uniquement parmi ceux qui méritent la fonction d'instituteur lorsqu'ils montrent les qualités qu'ils enseignent :

> En honorant, en distinguant les hommes destinés à faire des citoyens éclairés et vertueux, on leur inspirera des sentiments plus généreux et plus relevés que ceux qu'on trouve communément dans les mercenaires avilis à qui l'on confie les premières années de ceux qui parviendront un jour aux places les plus importantes d'un État[2].

C'est ce même guide de l'utilité qui donne sens à l'exclusion « des langues anciennes et mortes » de l'étude des enfants qu'on éduque pour le monde[3]. L'éducation doit faire attention à ce qui permet de former de bons citoyens et de bons hommes qui ne peuvent compter avec sûreté qu'avec ce monde pour se donner le bonheur. Pour échapper à toute forme d'obscurantisme, il faut des « motifs naturels, humains et palpables »[4], et il faut que le citoyen soit capable de se conformer avec tous à la vie réelle de la société. On n'éduque pas pour que les gens portent des savoirs inutiles, mais pour qu'ils sachent « ce que c'est qu'une Nation, une Société publique, un Souverain, un Sujet, un Citoyen, un Père de famille, un Maître »[5]– ou comme on lit dans le *Système Social* : « En un

1. Voir le chapitre X de l'*Éthocracie* pour l'éloge de chacune de ces valeurs placées dans la société.

2. *Ibidem*, p. 185-186.

3. L'étude des langues anciennes doit être réservé aux gens qui en feront vraiment usage, comme les médecins par exemple. Condorcet ira plus loin encore dans sa restriction concernant les « choses mortes » ou inutiles, mais son radicalisme aura aussi bien d'autres raisons.

4. D'Holbach, *Éthocratie*, *op.cit.*, p. 189.

5. D'Holbach, *Éthocratie, op .cit.*, p. 188.

mot, une morale dépourvue de motifs sensibles et naturels n'est pas faite pour des hommes destinés à vivre dans ce monde »[1].

Évidemment, il faut encore une autre force dirigeante pour donner toute le pouvoir à l'éducation, celle de la loi : « La législation devrait être le complément et la preuve de la morale inculquée par l'éducation »[2]. On vient donc de fermer le cercle de cette action moralisante : l'éducation doit inspirer des sentiments et inculquer les principes qu'on sentirait de façon très évidente ; la législation doit fortifier ces mêmes principes par une sorte de respect plus ou mois éclairé ; et le gouvernement doit récompenser les actions qui s'en suivent. Il est clair que le gouvernement ne peut pas imposer d'exigences morales s'il ne donne pas les conditions d'y arriver. Voilà pourquoi il doit aussi se soucier de détails tels que « la confection d'un Catéchisme moral ou d'un Code social » à enseigner dans les écoles[3]. En ayant ces éléments à la main on voit que l'éducation a un pouvoir régulateur immense.

C'est le matérialiste Helvétius qui dit que « l'éducation peut tout »[4]. Comme chez d'Holbach, l'action de l'éducation porte sur les causes et il est évident que les effets seront différents selon les différents gouvernements – ce qui unit encore l'éducation avec les buts de la politique et de la morale. Et, comme chez d'Holbach, on trouve ici la question d'un catéchisme moral, bien que pour Helvétius il y aura un rapport, encore plus dangereux, à notre avis, avec un autre type de despotisme que celui contre lequel ces derniers luttent[5] : « […] l'on peut à l'aide d'un catéchisme moral y graver

1. D'Holbach, *Système social, op. cit.*, p. 107, tome troisième.

2. *Ibidem*, p. 113.

3. D'Holbach, *Éthocratie, op. cit.*, p. 191.

4. Helvétius, *De l'homme*, Fayard, tome II, p. 879.

5. Voir l'éloge de Sparte dans l'œuvre *De L'homme*, section X, chapitre 9, Fayard, tome II, 1989. Pour Helvétius l'éducation publique a l'avantage mais aussi le devoir d'éloigner les enfants de leur parents

par conséquent les préceptes et les principes d'une équité dont l'expérience journalière lui prouverait à la fois l'utilité et la vérité »[1]. Et, troisièmement, comme chez d'Holbach il y a ici l'influence du sentiment, de l'enthousiasme, de l'habitude, de l'intérêt de l'émulation et des récompenses au mérite et tout cela, bien entendu, orienté vers le bien-être commun, vers la vertu et l'utilité de la patrie. Quoique la position d'Helvétius soit plus ferme concernant la morale et que la formation de l'homme à travers l'éducation vise plus la patrie que l'humanité, lui et d'Holbach semblent donner ces réponses au même philosophe : le Montesquieu de *De l'Esprit des lois*[2]. C'est la tâche d'une responsabilisation cohérente avec l'étude de la nature humaine qui permet de s'opposer à toutes les influences externes sur les mœurs et sur la politique. En observant l'être humain lui-même, on conclut que c'est à lui de se rendre possible le chemin du bonheur et que la force des actions est l'effet du gouvernement et de l'éducation.[3]

pour bien accomplir sa tâche (*Ibidem*, p. 887, 894, par exemple). Le ton patriotique semble être encore plus fort ici que chez D'Holbach, ce qui le conduit toujours plus près des abus des Robespierre, Rabaut Saint-Étienne et Le Peletier.

1. Helvétius, *op. cit.*, p. 903.

2. Voir la partie suivante du texte pour une réponse possible aussi à un autre philosophe, à savoir Rousseau.

3. Voici respectivement les mots d'Helvétius et de d'Holbach eux-mêmes contre Montesquieu : « Entre une infinité des questions traitées dans cet Ouvrage, une des plus importantes était de savoir si le génie, les vertus et les talents auxquels les Nations doivent leur grandeur et leur félicité, étaient un effet de la différence des nourritures, des tempéraments, et enfin des organes des cinq sens sur lesquels l'excellence des Lois et de l'administration n'a nulle influence, ou si ce même génie, ces mêmes vertus et ces mêmes talents étaient l'effet de l'éducation, sur laquelle les Lois et la forme du gouvernement peuvent tout » (Helvétius, *op. cit.*, p. 928). « C'est bien plus le gouvernement qui façonne ou modifie les peuples, que le climat. Quoique les individus différent étrangement les

Le rôle du gouvernement est donc fondamental et décisif pour l'accomplissement de l'éducation et de la réforme des mœurs ; la loi vient donner le complément le plus coercitif aux sentiments insufflés par le système de récompenses. En outre, aussi bien pour d'Holbach que pour Helvétius, cette loi représente la nécessité, dans un sens plus autoritaire que simplement instrumental, d'une vie entièrement tournée vers et dédiée au bien-être commun. Voilà la signification du « choix » de l'utilité comme critère majeur. C'est le manque d'une place au privé, à l'individu, à la possibilité d'une liberté autre que la liberté politique comme droit à l'égalité, qui va à la fois éloigner les deux philosophes de Condorcet, et les approcher de ce dernier.

D'une certaine manière, les objectifs de tous étaient vraiment ceux des Lumières ; ils avaient tous ces buts spécifiques communs :

uns des autres par leurs organisations, leurs passions, leurs tempéraments, leurs facultés, leurs dispositions naturelles, il n'en est pas moins certain qu'une nation reçoit toujours de ses chefs des impulsions générales, continues, réitérées, qui décident de leurs habitudes, de leurs idées, de leurs mœurs nationales » (d'Holbach, *Éthocratie*, *op. cit.*, p. 173). Et voici en résumé ce qui nous dit Montesquieu : « S'il est vrai que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractère*s* » (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Gallimard, 1995, Tome I, p. 443). Cependant, Montesquieu inspire également plus tard un spartiate comme Helvétius avec ses idées à propos de l'amour de l'égalité, de la frugalité et de la vertu inspirée, ou bien établie, par la loi. Contrairement à ce qui se passe chez Condorcet, Montesquieu prend la vertu comme un sentiment. Catherine Kintzler nous dit que Condorcet aussi lui répond dans ses moments politiques le plus importants avec son *Rapport sur l'instruction publique* : « […] à travers l'idéal frugal d'une république austère et inaccessible, ce sont de grandes figures, le Rousseau de la *Lettre à D'Alembert* et le Montesquieu du livre V de *L'Esprit de lois*, qu'il affronte. Pour lui, le principe des républiques n'est pas la vertu – qu'elle soit morale ou politique –, ce sont les Lumières » (C. Kintzler, *Préface au Rapport sur l'instruction publique*, Edilig, volume II, p. 25).

la restriction de l'autorité religieuse à son propre domaine, l'affirmation du pouvoir des lois rationnelles et naturelles contre toute influence étrangère à la nature humaine, l'affirmation de l'illégitimité du pouvoir absolu dans quelque forme de gouvernement que se soit, l'égalité politique (et sociale ?) de tous ses citoyens, le droit égalitaire à l'éducation – le droit aux lumières –, une ample liberté d'action sous le gouvernement et même une liberté de le modifier en cas de non respect de l'accord commun initial. Malheureusement ces objectifs ne sont jamais affirmés de façon impartiale chez Helvétius et chez d'Holbach. Sous la monarchie il n'y a pas vraiment d'égalité ni de liberté, et bien des inégalités subsistent dans les aspirations humanistes de Helvétius et de d'Holbach, bien plus que chez Condorcet.

On pense d'abord à la distinction de l'éducation des femmes, qui doit les éclairer mais pour leur propres tâches dans la société – tâches qui ne sont jamais comparables aux tâches des hommes ; au contraire, chez Condorcet, l'instruction des filles et les garçons est la même. C'est vrai que d'Holbach est très généreux lorsqu'il s'agit du divorce, par exemple (voir l'*Éthocracie*, chapitre XI, où il dit que les maris doivent êtres autant condamnés que les femmes dans les cas d'adultère) et lorsqu'il concède même que « dans toutes les contrées de la terre, le sort des femmes est d'être tyrannisées »[1] ; mais nous voyons que même ici nous restons toujours sous l'autorité mâle : « Ainsi un mari libertin, dissipateur, sans tendresse détruit *l'autorité maritale et paternelle* »[2] . Dans ce même paragraphe, d'Holbach vient de dire que « dans quelque position que l'on se trouve, tout homme qui néglige le bien-être de ceux qui lui sont subordonnés, affaiblit et perd les droits qu'il a sur eux ». Est-ce que la hiérarchie politique – laquelle n'est nécessaire que de façon instrumentale – peut permettre à quelqu'un d'avoir des « droits sur » quelqu'un d'autre ? Puisqu'il s'agit de donner l'égalité et la

1. D'Holbach, *Système social, op. cit.*, p. 122, tome troisième.

2. D'Holbach, *Ibidem*, p. 116. C'est moi qui souligne.

liberté à tous et puisqu'il s'agit de donner une autonomie éclairée à chacun des citoyens en leur confiant les brides de leur propre vie, il faut que personne ne soit la propriété de personne. Ni les maris ne peuvent posséder les femmes, ni les parents ne peuvent disposer de leurs enfants comme ils le veulent, ni les « maîtres » ne peuvent posséder des travailleurs, ni le gouvernement ne peut posséder ses citoyens, et ni les lois ne peuvent posséder leurs constructeurs. Les affirmations qu'on trouve dans l'*Éthocracie*, chapitre XII, n'excusent pas d'Holbach de ses contradictions ni de ses préjugés, puisqu'ici la justification de l'inégalité n'a rien à voir avec la distinction sexuelle, par exemple, mais elle est fondée certainement sur une impossibilité factuelle :

> Une égalité parfaite entre les membres d'une société, serait une injustice véritable. […] Pour que tous les citoyens d'un État fussent égaux, il faudrait qu'ils fussent également utiles à l'État. Le souverain équitable doit par la nécessité des choses, être le premier des citoyens[1].

Ici on arrive à une autre critique possible de la position de d'Holbach concernant précisément le critère de l'utilité. Comment peut-on régler le système des récompenses selon les degrés d'utilité sociale, sans tomber dans une plus profonde et plus dangereuse inégalité ? C'est-à-dire, comment peut-on sauvegarder l'égalité devant l'ambition et l'intérêt toujours présents dans la nature humaine ? Est-ce qu'en donnant ce critère, on ne substitue tout simplement pas l'obéissance aveugle à une autorité absolue par une autre ? Il est clair qu'on pourrait trouver la réponse dans le rapport qu'a la raison éclairée avec la vertu. Mais dès que cette vertu n'est pas exactement la vertu désintéressée qui pourrait compenser les abus du sentiment d'être récompensé, le problème me semble rester : « la vertu n'est aimable que parce qu'elle est utile »[2]. Il est clair aussi que, selon d'Holbach, cette utilité ne doit être que celle

1. D'Holbach, *Éthocratie, op. cit.*, p. 140.

2. D'Holbach, *Système social, op. cit.*, p. 23, tome premier.

qui « contribue au bien durable des habitants de ce monde »[1], et cela d'une façon vraiment universelle. Mais où trouver la source la plus puissante capable de le montrer à tous ? La méthode éducative de d'Holbach est-elle suffisante, qui est basée sur le sentiment et l'enthousiasme ? Comment peut-on réellement « convaincre » de ne désirer et ne s'intéresser qu'à ce qui est utile à tous ? Est-ce qu'il suffit de montrer la nécessité « instrumentale » des relations sociales ? Et que fait-on avec les cas déviants mais qui ne sont pas des vraies « pathologies » ? Ou est-ce que cette insuffisance est justement la raison de la coercition légale de d'Holbach ? Est-ce qu'une éducation et une morale fondées sur un tel critère d'utilité ne s'exposent pas au risque du choix arbitraire de ce qui est utile, même pour l'ensemble de la société, et de la mise en avant hiérarchisante et classificatoire de certaines classes de gens utiles, par opposition aux « inutiles » de la société ? Quelles fonctions seraient vraiment dignes de ce critère ? Est-ce qu'on n'arrive pas à la demande de l'efficacité qu'on voit aujourd'hui, avec l'intransigeance à propos de tout ce qui n'est pas immédiatement prêt, utile, adapté, facile, technologique, instrumental, professionnel, rentable, avec maintenant la conséquence d'un autre préjugé qui donne des étiquettes d'inutilité à tous ceux qui ne sont pas simplement efficaces ? Quel immense pression sur le cœur des êtres de ne devenir que les utiles ou les inutiles de la société ! On récompense et on punit ces mêmes cœurs avec cette demande elle-même et ce n'est donc pas la raison éclairée qui choisit le chemin vers la correction morale, et politique, du rêve des Lumières, mais ce cœur étranglé par la pression d'une éducation psychologique et émotive. Avec des yeux dirigés vers Condorcet c'est ce que Kintzler va aussi critiquer : « Le comble de la vulgarité au sujet de l'école, suggérait Alain, est de se demander « à quoi cela sert-il ? ». On devrait plutôt se demander « de quoi cela peut-il me libérer ? »[2].

1. *Ibidem*.

2. C. Kintzler, *Préface, op. cit.*, p. 25.

Parce qu'alors l'éducation devrait plutôt s'instituer comme acte de liberté que comme acte d'imitation.

Le passage suivant de ce même auteur nous mène maintenant à la position la plus condamnable chez d'Holbach :

> L'usage des passions comme moteur de l'enseignement est condamnable. L' « enthousiasme » est propre à former des fanatiques et devient toujours une arme contre la vérité. L'appel à l'émotion ne saurait fonder l'acte d'enseigner ; avilissant pour celui qui l'emploie, il méprise celui qui en est l'objet[1].

Le plus grand danger est justement sa conception de l'éducation comme fonction moralisante de la politique. L'éducation doit ici *convaincre* l'être humain en faveur de la citoyenneté, l'influencer de façon forte et par le sentiment et par la loi. On n'est pas citoyen parce qu'on a raisonné pour l'être mais parce qu'on a été obligatoirement poussé à l'être ; la sociabilité et l'utilité deviennent des obligations morales et juridiques (voir le *Système Social*, chapitre VII, par exemple). La loi se fait régulatrice, non pas seulement des fonctions vraiment sociales et des rôles clairs pour la société, mais encore des mœurs et de la vie privée. L'individuel doit aussi se conformer à cette nouvelle forme de critère et la censure se répand partout : sur les mots des parents aux enfants, sur le comportement des femmes entre elles, avec les maris, avec les amants, avec les domestiques, sur le mariage, sur le célibat (parce qu'il faut rendre le célibat plus rare !), sur les affaires des familles. Jusqu'où contrôler la vie des autres ? En cherchant à sauver les gens du pouvoir abusif de l'aristocratie, d'Holbach les menace d'un autre abus, celui du contrôle moral serré : quoique ses intentions semblent être les meilleures, on ne peut s'empêcher d'éprouver de la crainte lorsqu'on lit qu'une « sage police » doit surveiller les mœurs (voir l'*Éthocratie*, chapitre XI, par exemple). Des gouvernements totalitaires, des despotismes, des dictatures se servaient toujours de ces éléments de police, de censure, des mœurs, contrôlés par

1. *Ibidem*, p. 24.

la loi. C'est malheureusement ainsi qu'on arrive à la Terreur au nom des bonnes valeurs, avec cet enthousiasme fanatique dénoncé par Condorcet. C'est malheureusement ainsi qu'on substitue à un catéchisme moral un catéchisme national. Est-ce qu'on n'entend pas les échos de d'Holbach dans ces mots de Rabaut Saint-Étienne et son projet d'éducation nationale ?

> Toute sa doctrine consiste donc de s'emparer de l'homme dès le berceau, et même avant sa naissance ; car l'enfant qui n'est pas né appartient déjà à la patrie. Elle s'empare de tout l'homme sans le quitter jamais, en sorte que l'éducation nationale n'est pas une institution pour l'enfance, mais pour la vie tout entière[1].

Rousseau et le rêve de l'éducation

Dans ce texte nous avons choisi de donner la priorité d'abord au matérialisme de d'Holbach et ensuite à la position la plus importante de Condorcet en ce qui concerne l'éducation des Lumières ; nous ne parlons ici de Rousseau que pour donner quelques suggestions possibles d'un débat entre ces trois différentes perspectives. Il est fort probable que d'Holbach et Helvétius autant que Condorcet dialoguent avec Rousseau. Dans ce qui suit nous donnons de petits aperçus sur le sujet de l'éducation chez Rousseau en faisant la comparaison avec les autres positions.

L'*Émile,* c'est cette œuvre à la fois magnifique et impossible de l'éducation avec sa signification onirique et idéale. C'est le rêve de Rousseau lié à sa conception de la nature humaine comme bonne, libre et heureuse. Il est d'abord sûr que l'éducation qui y est exposée ne peut pas se concevoir comme systématique ou applicable de la même façon qu'on peut le faire avec d'Holbach et plus encore avec Condorcet. Il s'agit d'une éducation individuelle et non pas politique, contrairement à ces derniers. C'est vrai que certains concepts de l'*Émile* sont aujourd'hui très valorisés par

1. Rabaut Saint-Étienne, dans « Le débat autour du Rapport » du *Rapport sur l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 233.

la pédagogie actuelle, comme cet aspect si banal mais si oublié, d'éduquer l'enfant comme un enfant, et non pas déjà comme un adulte. Mais le rêve de Rousseau à propos de l'éducation s'éloigne des propositions pratiques et viables peut-être à cause d'un autre rêve : celui de la vraie vie vécue comme la vie du cœur non infesté par les vices de la société. « *L'Émile* montre comment il faut élever l'enfant pour faire réapparaître en lui l'homme dans sa santé morale primitive »[1]. Voilà un résumé très rapide de son propos.

On a déjà suggéré ci-dessus que Rousseau serait un des philosophes possibles – avec peut-être Montesquieu – à qui répondraient à la fois Helvétius, d'Holbach et Condorcet, en disant que c'est le gouvernement et l'éducation qui peuvent changer et influencer les êtres humains plutôt que les climats et d'autres causes environnementales encore[2]. Cependant, il est possible de trouver Rousseau ensemble avec Helvétius et d'Holbach – et Montesquieu de nouveau – comme une des influences des adversaires de Condorcet lorsqu'il s'agit de l'opposition entre « instruction publique » et « éducation nationale ». Dans son article *De la vertu du citoyen éclairé*, Jean-Louis Labarrière rapproche les tons moralisants de Montesquieu et de Rousseau du chemin pris par Romme et ses spartiates en faveur d'une éducation qui inspire et imprime l'amour des lois et de la patrie dans les cœurs des hommes[3]. On lit en fait dans l'*Émile* : « le voir sans le sentir n'est pas le savoir ». Ou comme nous dit Charles Coutel en parlant de la spécificité du concept d' « instruction publique » chez Condorcet :

1. P. Grosclaude dans l'introduction de l'*Émile*, Hatier, 1963, p. 8.

2. Voir, par exemple, l'opinion déjà citée de Catherine Kintzler, *op. cit.*,p. 25.

3. J.-P. Labarrière, in *Former un nouveau peuple ? Pouvoir, éducation, révolution*, PUL/L'Harmattan, 1996, p. 57-69.

> l'absence de ce concept entraîne Rousseau dans une sorte de diallèle : L'*Émile*, apologie du préceptorat privé, se juxtapose avec les textes sur la Corse et la Pologne, où se dessine une apologie d'une éducation nationale et patriotique[1].

Le modèle de Rousseau n'est donc pas seulement étranger aux Lumières dans ses méthodes « pédagogiques » mais aussi dans ses buts politiques. Selon Coutel « le préceptorat privé est incompatible avec l'école de la République ; car il fait croire que l'accès à la connaissance est lié au pouvoir et à l'argent »[2]. En outre, le préceptorat privée vient nier un aspect fondamental pour le système de Condorcet, celui des manuels élémentaires sans lesquels l'école publique ne peut pas se concevoir, à cause de l'égalité nécessaire de l'enseignement :

> Dès 1779, Condorcet avait rompu avec les tenants du préceptorat privé comme Locke, Condillac ou Rousseau (celui de l'*Émile*) : pour ces derniers les manuels élémentaires ne paraissent pas essentiels[3].

Finalement, on peut penser à l'influence de Rousseau pour la faillite et des sociétés savantes et de la gratuité de l'instruction et enfin pour la proposition obscurantiste « vertueuse » de la préférence pour l'ignorance. C'est ce que nous suggère encore Coutel, par exemple, lorsqu'il parle de l'attaque de Durand de Maillane contre le système présenté auparavant par le Comité d'instruction publique. C'est Maillane qui s'exclame : « peut-être ne sommes-nous si corrompus que parce que nous sommes trop savants ». Et Coutel nous explique :

> Cette position, vraisemblablement inspirée d'une lecture hâtive du *Premier discours* de Rousseau, justifiait une remise en cause de la

1. C. Coutel, « Genèse du concept d'instruction publique dans les *Cinq Mémoires* de Condorcet », in *Condorcet*, Revue *Lekton*, Printemps 1993, Vol. 3, n0 1, p. 180.

2. C. Coutel in *Rapport sur l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 252.

3. C. Coutel, *ibidem*, p. 264.

> gratuité absolue de l'école ; les savoirs présentés comme nocifs donc inutiles seraient ruineux. Les savoirs ne valent rien, les structures qui les diffuseraient coûteront toujours trop cher[1].

Pourtant ce même Coutel nous dit qu'on pourrait voir chez Rousseau une des origines du concept de perfectibilité chez Condorcet au sens de l'ouverture toujours possible au futur, niant donc le providentialisme de Turgot, notamment l'autre partie de l'origine de ce concept :

> Notre hypothèse est que Condorcet donne un contenu positif et non providentiel au concept de progrès mais en conservant la conscience du négatif, de l'obstacle, du contingent, de l'erreur contenue dans le concept rousseauiste de perfectibilité[2],

ce qui entraîne aussi l'idée de la nécessité constante de la révision de la loi et du contenu enseigné dans les écoles.

Mais ici le sujet est trop large pour qu'on en dise davantage.

Dans cette petite partie le propos était seulement de fournir des esquisses à propos des dialogues possibles entre les philosophes en question. En effet, Rousseau, avec son rêve et ses idéaux plus individualisés que politiques, a bien été pris en compte par les positions contraires ; il n'était pas hors des débats les plus ardents et les plus enthousiasmés sur l'éducation, même si ceux-ci liaient toujours et principalement l'éducation à l'aspect politique et moral.

Condorcet et la plus belle réalité au monde

Quoiqu'aujourd'hui on compte avec plusieurs de ses propositions dans les écoles, on arrive à peine à dire que les idées de Condorcet font partie de notre réalité. Et pourtant elles pourraient constituer la réalité la plus belle au monde. Nous ne l'affirmons pas simplement à cause de l'école elle-même, mais spécialement à cause de la cohérence nécessaire entre celle-ci et les principes

1. C. Coutel, *ibidem*, p. 205.

2. C. Coutel, *ibidem*, p. 275.

moraux et politiques. C'est la clarté de l'ensemble qui y est visé, et d'un ensemble qu'on doit construire pour aujourd'hui et pour l'avenir. Tout au contraire des penseurs qui fondent ce qui devient ensuite la Terreur, Condorcet sait que le présent ne suffit pas et ne doit pas suffire. Même la plus belle réalité au monde s'expose au risque de l'obscurantisme si elle arrive à la stagnation.

Voilà pourquoi ses écrits sur l'éducation ne se prétendent pas des documents définitifs et inaltérables[1]. C'est la possibilité de les changer qui en font des représentants fidèles des Lumières ; s'il y a une vigilance concernant l'instruction elle ne se fait jamais comme police ou censure au sens de d'Holbach, parce que ce sont les Lumières en progression elles-mêmes qui la surveillent. On commence à voir que la proposition de Condorcet s'oppose à celle des matérialistes considérés ci-dessus, à cause d'une liberté qui s'inscrit déjà comme éclairée en appartenant à la raison plutôt qu'au sentiment. La liberté est inséparable de l'autonomie de la raison et de l'autonomie politique. Le but majeur de Condorcet est donc l'indépendance dans ses différents aspects. Et c'est cette indépendance qu'exigent à la fois la république et l'instruction publique. Comme on le verra, il n'y a point de réforme valable sans cette indépendance.

Ce sont les deux éléments importants à considérer. D'abord l'exigence de cohérence entre les principes[2] ; ensuite les réponses

1. La base de notre travail est le *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique* qui a été écrit après les *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, où on voit en fait surgir le concept d' « instruction publique ». Ici nous ne parlerons pas de façon détaillée des articles du projet de décret – puisque cela serait ennuyeux et trop long : nous renvoyons au projet lui-même. Nous nous penchons ici plutôt sur les conceptions philosophiques qu'institutionnelles.

2. Nous nous servons ici des tableaux informatifs de Charles Coutel lorsqu'il parle d'une action réciproque entre les concepts et les œuvres de Condorcet et puis entre ceux-ci et les concepts de la Terreur. On trouve ces tableaux dans les textes de Coutel mentionnés dans la

aux débats soutenus à l'occasion des présentations au Comité d'instruction publique. Certains des textes postérieurs au *Rapport* se font comme des réponses aux plans de Rabaut Saint-Étienne, Bouquier, Le Peletier et même plus tard Marat et Robespierre.

Pour y arriver, il faut éclairer une distinction qui ne posait pas de problèmes avant, c'est-à-dire qui n'existait même pas dans la conception de l'éducation chez d'Holbach et chez Helvétius ; chez Condorcet on ne peut pas à proprement parler d' « éducation », mais il faut parler d' « instruction ». Cette distinction souligne déjà justement l'opposition de Condorcet aux tendances nationalistes, patriotiques et puis collectivistes et obscurantistes des auteurs déjà nommés. L'*instruction publique* est censée donner aux enfants tous les moyens et conditions possibles pour leurs propres lumières, de la manière la plus autonome – lumières avec lesquelles ils deviennent par conséquent des citoyens éclairés. L'*éducation nationale* est pourtant censée former le citoyen immédiatement ; elle n'est conçue que pour la patrie, la nation, son bien utile et collectif ; elle a plus le sens d'une formation du caractère que de l'instruction rationnelle, et elle peut devenir vraiment dangereuse lorsqu'elle pense à mouler l'enfant – et même, pas seulement l'enfant[1] – selon le moule politique d'une république adorée. L'instruction publique doit donc affronter l'éducation nationale pour garder la liberté que l'uniformité de ce concept-là expose au risque. On pourrait peut-être dire que chacun de ces concepts met l'accent sur un des deux principes chers aux Lumières : pour préserver l'égalité comme la valeur la plus importante, l'éducation nationale uniformise l'enseignement (mais pas nécessairement selon le niveau le plus haut) ; et l'instruction publique préserve l'égalité en donnant la liberté à tous de se procurer l'instruction et le savoir (ce qu'une éducation qui n'est pas publique va certainement rendre difficile). Ainsi, si Condorcet ne parle pas d' « éducation »

bibliographie.

1. Voir la citation de Rabaut Saint-Étienne ci-dessus.

c'est justement pour s'opposer à cette conception qui, en faveur de l'égalité, va bien au contraire donner la place à un autre type de hiérarchisation, comme on peut le lire encore chez Saint-Étienne : « l'éducation nationale est l'aliment nécessaire à tous ; l'instruction publique est le partage de quelques-uns »[1].

En pensant cette distinction on voit déjà tous les concepts de Condorcet dans leur relation mutuelle. Coutel, par exemple, nous dit que les idées principales autour desquelles tournent toutes les autres sont celles du *progrès de l'humanité* et de l'*indépendance de la raison*.

On est d'abord dans le chemin d'une perfectibilité qui n'est pas nécessairement synonyme du « progrès » tel qu'on le conçoit couramment. Cette perfectibilité doit englober les arts, les sciences, les techniques, mais aussi les lois, la justice et la morale. Ce progrès est donc ouvert à se penser lui-même, puisqu'il ne peut pas nuire aux autres aspects humains : la perfectibilité ne s'accomplit qu'en respectant les limites raisonnables de nos besoins naturels. Et parce que ces besoins ne sont pas seulement les besoins d'une collectivité pensée comme un corps unique, il faut qu'elle respecte aussi les besoins de chaque individu. Donc, au contraire de d'Holbach, on trouve chez Condorcet une place pour la vie individuelle et privée. La liberté, qui constitue l'individu et l'utilité générale, ne peut pas se faire en dépit de l'autonomie. Il est clair que le bien-être social fait partie du progrès humain, mais il ne semble plus avoir le même statut que chez les matérialistes. Chez Condorcet on peut parler du « bonheur individuel » sans culpabilité : « Condorcet ne sacrifie jamais la liberté de l'individu, fidèle à l'esprit de la Déclaration des Droits de 1789 »[2]. Ce droit à la liberté individuelle est ainsi lié à « l'estime de soi-même » et c'est aussi ce droit qui nous rend tous égaux devant les lois. En fait, cette assurance nous libère

1. Voir C. Kintzler, *op. cit.*, p. 13.

2. C. Coutel, in *Écrits sur l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 34..

du sacrifice pour le bien commun : on l'atteint d'une tout autre manière que par la vertu purement utilitariste.

La même perfectibilité qui rend possible le développement des sciences doit accompagner le développement des lois ; quoiqu'on ait des droits propres à notre nature humaine – et la liberté est un des plus évidents – il n'y a rien de prêt ni d'absolu dans les lois que les êtres humains se donnent eux-mêmes. Il faut constamment les réviser en faveur encore du bien-être commun et contre toute forme d'obscurantisme. Cette conception limpide des lois est favorisée par l'idée de laïcité. L'interférence étrangère, soit dans les écoles, soit dans la construction des lois, ne peut que nuire à la transparence des objectifs généraux de la société. Le concept de laïcité est donc ici le plus ample possible et il ne porte pas seulement sur une influence religieuse. Même une morale réformée comme celle de d'Holbach serait nuisible à l'idéal laïque sans la possibilité de se refaire. En outre, la laïcité permet aux sciences et aux techniques de se développer sans les contraintes des préjugés. Voilà pourquoi la seule autorité à surveiller l'école est celle de la Société nationale des sciences et des arts, qui n'est assujettie qu'à elle-même.

La possibilité d'améliorer et les lois et les sciences ouvre la possibilité d'améliorer les principes sociaux de l'instruction publique que Coutel résume de la manière suivante, notamment en quatre principes centraux : celui de *l'exigence didactique* (y compris le progrès majeur des sciences accompagné des évaluations constantes des manuels élémentaires des écoles), celui de la *rationalité* (bien entendu, la seule autorité maximale sur laquelle peut et doit compter chacun d'entre nous et qui est liée au refus de l'appel sentimental et enthousiaste), celui de la *gratuité absolue* (sans laquelle il n'y a point d'égalité ni de liberté, puisqu'il faut que les maîtres ne se fassent plus payer par les étudiants), et celui du *contrôle central* (justement celui de la Société nationale des sciences et des arts

comme une vigilance non pas politique mais « épistémologique »)[1]. L'imbrication de tous ces principes apparait déjà dans les premiers paragraphes du *Rapport*, présenté à l'Assemblée nationale au nom du Comité d'Instruction publique, les 20 et 21 avril 1792. Il vaut la peine de les transcrire entièrement :

> Offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs.
>
> Assurer à chacun la facilité de perfectionner son industrie, de se rendre capable des fonctions sociales auxquelles il a droit d'être appelé, de développer toute l'étendue de talents qu'il a reçus de la nature ; et par là établir entre les citoyens une égalité de fait, et rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi :
>
> Tel doit être le premier but d'une instruction nationale ; et, sous ce point de vue, elle est, pour la puissance publique, un devoir de justice.
>
> Diriger l'enseignement de manière que la perfection des arts augmente les jouissances de la généralité des citoyens et l'aisance de ceux qui les cultivent, qu'un plus grand nombre d'hommes devienne capable de bien remplir les fonctions nécessaires à la société, et que les progrès toujours croissants des lumières ouvrent une source inépuisable de secours dans nos besoins, de remèdes dans nos maux, de moyens de bonheur individuel et de prospérité commune.
>
> Cultiver enfin, dans chaque génération, les facultés physiques, intellectuelles et morales, et par là contribuer à ce perfectionnement général et graduel de l'espèce humaine, dernier but vers lequel toute institution sociale doit être dirigée :
>
> Tel doit être encore l'objet de l'instruction ; et c'est pour la puissance publique un devoir imposé par l'intérêt commun de la société, par celui de l'humanité entière[2].

1. Voir C. Coutel, *op. cit.*, p. 42-47.

2. Condorcet, *Rapport*, dans *Écrits sur l'instruction publique*, *op. cit.*, p. 81-82.

On voit dans ces paragraphes le rapport et le projet de décret dans ses lignes générales. Et voilà que ses objectifs institutionnels, politiques et moraux ne se restreignent pas à la patrie ; l'universalité fondée sur l'égalité et la liberté « de fait » les répand au-delà des frontières. À ses divers niveaux, l'instruction publique est pensée de manière à ce qu'elle puisse communiquer avec d'autres pays en progrès – cela serait même un des rôles de la Société nationale. Et lorsqu'on ne pense pas à la patrie comme à une quelconque divinité à qui l'on doit le même type de servitude qu'aux rois auparavant, les lumières n'ont pas de bornes : c'est « l'humanité entière » qu'il faut éclairer. En outre, on voit ici ce qu'est le « double point de vue » de la « tâche immense » de l'instruction publique[1], c'est-à-dire la dualité donnée avec l'individuel et le social à la fois. Parce que ce n'est pas tout simplement en rendant la société heureusement égale qu'on donne immédiatement le bonheur individuel – ce qui pourrait paraître possible chez D'Holbach ; il faut que la prospérité collective n'empêche pas l'indépendance et l'autonomie, ni même la différence du raisonnement. Cela explique pourquoi l'instruction doit rendre possible la poursuite des études après l'école, « en continuant ainsi l'instruction pendant toute la durée de la vie »[2] ; cela explique aussi l'importance de « l'art de s'instruire par soi-même », de donner encore comme pour D'Holbach les moyens d'apprendre et non les savoirs tout prêts [3]. Ce sont les facilités qu'il faut donner aux gens pour qu'ils s'instruisent eux-mêmes – spécialement parce que cela leur permet de bien se conduire politiquement aussi, c'est-à-dire de se rendre capables de comprendre leurs droits et leurs devoirs de citoyens. C'est ce que Condorcet espère de l'instruction dès son premier niveau : « On enseigne, dans les écoles primaires, ce qui est

1. Condorcet, *ibidem*, p. 83.

2. Cela est encore lié à l'idée de l'instruction pour les adultes et les séances d'informations hebdomadaires ayant lieu chaque dimanche.

3. Condorcet, *ibidem*, p. 92.

nécessaire à chaque individu pour se conduire lui-même et jouir de la plénitude de ses droits »[1].

Il y a cinq degrés d'instruction : les écoles primaires, les écoles secondaires, les instituts, les lycées et la Société nationale des sciences et des arts. Pour chaque degré, il faut penser à une croissance et à une amélioration du niveau des connaissances jusqu'au niveau de la Société nationale, où les développements scientifiques les plus importants sont gardés, classés et répandus. La conception de l'instruction n'est donc pas statique : elle se fait vers le plus haut, donc vers la perfectibilité indéfinie de l'humanité. C'est pour cette raison que les critiques négatives sont injustes, en ce qui concerne la Société nationale. Si on lit Condorcet on s'aperçoit qu'il était mal compris :

> Jamais un peuple ne jouira d'une liberté constante, assurée, si l'instruction dans les sciences politiques n'est pas générale, si elle n'y est pas indépendante de toutes les institutions sociales, si l'enthousiasme que vous excitez dans l'âme des citoyens n'est pas dirigé par la raison, s'il peut s'allumer pour ce qui ne serait pas la vérité, si en attachant l'homme par l'habitude, par l'imagination, par le sentiment, à sa constitution, à ses lois, à sa liberté, vous ne lui préparez, par une instruction générale, les moyens de parvenir à une constitution plus parfaite, de se donner de meilleures lois et d'atteindre à un liberté plus entière. Car il en est de la liberté, de l'égalité, de ces grands objets des méditations politiques, comme de ceux des autres sciences : il existe dans l'ordre des choses possibles un dernier terme dont la nature a voulu que nous puissions approcher sans cesse, mais auquel il nous est refusé de pouvoir atteindre jamais[2].

On voit déjà dans ce passage la réponse à ses orateurs contemporains. C'est encore l'idée de progrès qui lui permet de penser une éducation et une politique toujours capables de se refaire. Il ne faut pas s'arrêter au présent ; tout au contraire,

1. Condorcet, *ibidem*, p. 88.

2. Condorcet, *ibidem*, p. 31.

pour que le présent atteigne son degré de justice, d'égalité et de liberté, il faut qu'il ne soit qu'un degré. L'une des plus grosses erreurs auxquelles l'éducation et la politique de l'enthousiasme peuvent amener, c'est de penser que le présent a déjà tout donné et qu'on vit un moment d'accomplissement complet. La critique de Condorcet est la critique d'une position paralysante. Ses propositions s'orientent vers la raison non pas pour y rester, mais pour s'y améliorer :

> Vous devez à la nation française une instruction au niveau de l'esprit de dix-huitième siècle, de cette philosophie qui, en éclairant la génération contemporaine, présage, prépare et devance déjà la raison supérieure à laquelle les progrès nécessaires du genre humain appellent les générations futures[1].

L'innovation, et l'actualité, de Condorcet proviennent justement de sa manière de se servir de l'égalité pour atteindre la liberté. À tous les niveaux de l'instruction publique, il s'agit de donner les mêmes possibilités au développement des enfants pour qu'ils deviennent des citoyens et des citoyennes. D'abord, c'est parce qu'elle est *publique* que l'école s'ouvre à tous, et parce qu'elle est *gratuite* qu'elle leurs permet d'y parvenir réellement, c'est-à-dire sans se restreindre aux riches[2]. Et l'égalité chez Condorcet va plus loin que chez ceux qui militent pour une égalité parfaite d'un seul coup, parce qu'ici les femmes ne reçoivent pas une éducation distincte. C'est la raison humaine qui va placer les gens au même niveau de traitement, et non pas le genre, ou quoi que ce soit d'autre. Ce nivellement respecte clairement les bornes des capacités de chaque âge et de chaque situation actuelle. C'est à cause de ce respect qu'il faut élaborer des livres élémentaires qui simplifient les savoirs les plus complexes ; il faut adapter certaines parties

1. Condorcet, *ibidem*, p. 109.

2. En outre, le projet de Condorcet cherche à répandre les divers niveaux de l'instruction dans tout le territoire de la république, éloignant ainsi le danger de la centralisation du savoir.

de l'instruction à l'environnement et à la réalité des élèves en donnant, par exemple, plus d'importance aux matières qui seront utiles aux enfants des campagnes mais non pas aux enfants des villes[1] ; il faut donner aussi aux adultes une instruction arrangée selon leurs capacités et leurs affaires ordinaires, en leur inspirant la curiosité (les conférences hebdomadaires) ; il faut faciliter l'accès aux savoirs à tous ceux qui veulent savoir plus[2] : voilà la nouveauté des bibliothèques des écoles publiques, les petits cabinets des sciences, les premiers musées d'histoire naturelle, les laboratoires, les jardins. Mais c'est aussi à cause du respect pour la capacité et le développement de chacun que l'inégalité qu'il y a inévitablement lorsqu'on arrive aux niveaux les plus hauts de l'instruction – notamment les lycées et la Société nationale – ne signifie pas une inégalité fondée sur l'injustice ; il s'agit d' « une supériorité réelle que la distribution des fonctions de la société rend inévitable »[3] ; et Condorcet confirme ici son opposition à un critère plus faible que le sien : « mais c'est un motif de plus pour vouloir que cette supériorité soit celle de la raison et des véritables lumières ; pour chercher à former des hommes instruits, et non des hommes habiles ». En outre, son espérance est que cette inégalité puisse devenir de plus en plus mineure à cause précisément du progrès de l'humanité et des solutions politiques et économiques que la république rendra possibles.

1. La différence des études en ville a pour motif d'empêcher une « inégalité humiliante » à laquelle pourrait mener le travail de plus en plus mécanique et automatisé. Voir le *Rapport* commenté par Compayré concernant l'influence des idées d'Adam Smith sur cette partie de l'instruction publique, *op. cit.,* p. 97.

2. On a déjà vu qu'il faut donner les moyens d'apprendre à apprendre ou bien de s'instruire soi-même, condition qui correspond de façon cohérente avec cette offre de lieux d'instruction autonome.

3. Condorcet, *op. cit.,* p. 111. C'est la justification qu'on a aussi déjà vue chez D'Holbach.

Cependant l'éloge de la réalité la plus belle au monde ne nous rend pas aveugles aux failles du projet et les commentaires critiques de Compayré lors de son édition du *Rapport* nous éclairent. C'est le cas de l'idée des instituts, par exemple, où Condorcet demande trop avec un temps insuffisant pour que les étudiants puissent vraiment bien connaître les matières de l'enseignement. Il s'agit peut-être simplement d'une question pratique ; voici la note de Compayré :

> La conception des instituts n'est pas la meilleure du plan de Condorcet. Le programme des études est vraiment trop chargé dans ces établissements, dont le caractère est d'ailleurs mal défini. Condorcet y introduisait des enseignements qui doivent être réservés soit aux écoles spéciales, soit aux établissements d'instruction supérieure[1].

Il y a aussi les cas de la préférence pour les sciences comme le moyen le plus efficace pour l'instruction, et le dédain pour les enseignements antiques. Dans son rapport et son projet, Condorcet donne la place aux matières scientifiques et mathématiques d'une façon déséquilibrée concernant les autres savoirs humains comme les arts et les lettres. Les raisons en seraient d'abord la simplicité, l'accessibilité et l'exactitude des sciences comme « moyen de développement des facultés », leur fonction clarificatrice contre les superstitions et leur utilité actuelle pratique et sociale[2]. Compayré défend les arts et les lettres et nous pouvons nous y joindre pour protester contre le peu d'importance qu'elles pourraient donc sembler avoir comme « fonction » sociale. Ensuite, même s'il est vrai que l'étude de certaines langues peut être très aride et très inutile aux gens qui ne s'en servent pas, il est vrai aussi que la raison éclairée saura faire la distinction entre ce dont on peut se passer ou non, c'est-à-dire que l'autonomie doit s'étendre encore ici au choix « d'utilité » de chacun. Envers ce parti-pris de Condorcet :

1. G. Compayré, in *Écrits*, *op. cit.*, p. 100.

2. Voir G. Compayré, in *Écrits*, *op. cit.*, notes, p. 103-104.

> Enfin, puisqu'il faut tout dire, puisque tous les préjugés doivent aujourd'hui disparaître, l'étude longue, approfondie, des langues des anciens, étude qui nécessiterait la lecture des livres qu'ils nous ont laissés, serait peut-être plus nuisible qu'utile[1].

la critique suivante de Compayré est très juste :

> Condorcet laisse voir ici le fond de sa pensée, qui est tout à fait hostile aux lettres anciennes. Il y a quelque radicalisme et quelque fanatisme dans ses vues sur ce sujet ; si l'on ne doit mettre entre les mains des enfants que des livres dégagés de tout préjugé et exempts de toute erreur, il faut faire table rase non seulement de la littérature des Grecs et des Romains, mais aussi de toute littérature[2].

Finalement, il y a une confusion assez radicale entre le progrès et la négation du passé et de la tradition : une tendance que nous avons parfois encore. « Condorcet dépasse la mesure, quand il veut rompre avec *toute habitude ancienne*. Le progrès ne consiste pas à s'affranchir de toute tradition »[3].

Mais est-ce que Compayré a raison lorsqu'il compare Condorcet à Helvétius ? En parlant de l'inégalité de l'instruction et de la richesse (comme la seule inégalité donnée par la nature), Compayré nous rappelle l'inégalité naturelle des talents et des dons et de « l'aptitude à l'instruction » et il ajoute : « Comme Helvétius, il semble admettre ce paradoxe que l'éducation seule fait la différence des hommes »[4]. Nous ne pouvons pas nous pencher suffisamment sur ce sujet ici, mais nous pourrions trouver une solution plausible dans les liens de cohérence entre les principes de Condorcet selon

1. Condorcet, *Rapport* in *Écrits*, *op. cit.*, p. 107.

2. G. Compayré, in *Écrits*, *op. cit.*, note 4, p. 109.

3. G. Compayré, *ibidem*. Mais il est clair que Compayré a aussi des notes qui n'éclaircissent la position de Condorcet que parce qu'elles s'y opposent en suivant ses propre préjugés. Ses commentaires à propos de l'inclusion des femmes dans les écoles avec la distinction sexiste que sa propre époque – et la suivante ! – va faire en sont un exemple.

4. G. Compayré, in *Écrits*, *op. cit.*, note 1, p. 124.

lesquels l'éducation toute seule n'a pas à faire seule la différence entre les hommes, mais aussi la liaison que l'éducation a avec la politique ; on doit aussi remarquer que Condorcet ne pense pas à un « changement » humain dans le même sens que Helvétius : on pourrait penser que la position de Condorcet conserve plus de liberté et d'autonomie et même d'individualité. En outre, il n'est pas vrai que Condorcet oublie qu'il y a une inégalité des talents et des dons (au moins dans l'ensemble du *Rapport*), puisque les divers degrés d'instruction ne sont pas tous universels, et la conception de la Société nationale elle-même le prouve – tout comme les bourses d'études accordées aux *élevés de la Patrie*, ceux qui se sont développés davantage dans un certain domaine[1].

Cette approximation des auteurs ne semble pas tenir compte de l'immense distance entre les objectifs de Condorcet et d'Helvétius – et avec lui d'Holbach, puis Rousseau, Saint-Étienne, Le Peletier. Malgré leurs différences on les met tous ensemble à cause des conséquences que leurs positions peuvent avoir sur le désir d'un changement vers des critères et de la morale qu'ils emploient en faveur et au nom de leurs idéaux très bien intentionnés. Le *Rapport* tout entier s'inscrit déjà dans l'opposition à cette direction que l'éducation peut prendre si on ne fait pas attention aux propositions qui sont déjà très sûres d'avoir du succès. Pourtant les notes que Condorcet y ajoute quelques mois plus tard (édition de 1793) peuvent constituer des réponses précises et directes aux disputeurs (toujours très bien intentionnés) présents à l'Assemblée législative après la proposition de son propre projet. C'est ce que suggère Coutel dans « Le débat autour du *Rapport* » dans l'édition du *Rapport* de Condorcet :

> Les *Notes* du *Rapport sur l'instruction publique* prennent dès lors, une valeur nouvelle car elles répondent à cette attaque et implicitement ou explicitement en analysent les présupposés et les enjeux. Bien vite

1. Condorcet, *Rapport*, in *Écrits*, *op. cit.*, p. 126.

tout le Plan se trouve menacé et Condorcet se devait de réaffirmer l'essentiel[1].

La menace vient spécialement de Rabaut Saint-Étienne, Durand de Maillane et Lanthenas, ceux qui ont parlé à l'Assemblée en proposant ou des modifications ou des projets contraires à l'esprit de celui de Condorcet[2]. Les réponses de ce dernier passent d'une manière générale par le renforcement des choses déjà établies dans le *Rapport* ; c'est ainsi qu'il défend encore la gratuité de l'instruction au motif de l'égalité sociale[3] ; l'enseignement des sciences pour l'acuité des raisonnements moraux et politiques[4] ; la laïcité de l'instruction et des instances du pouvoir politique ; la Société nationale des sciences et des arts pour la réglementation neutralisée de l'instruction et pour la « propagation des connaissances »[5] ; le progrès et la révision de l'instruction et des lois ; l'autonomie de la raison comme seul critère possible de la vraie liberté, en directe opposition à toute autre fausse autorité, soit religieuse soit irréligieuse, c'est-à-dire contre toute autre forme enthousiaste de l'enseignement et de la politique.

La triste ironie de ces événements est que la première lutte contre l'autorité religieuse est devenue une lutte contre une autorité irréligieuse, mais de toute façon une « autorité » et non la raison. Quelle déception pour un projet d'une si belle réalité ! Condorcet doit faire face à de nouveaux dangers contre l'autonomie rationnelle et morale. Le défi était d'abord la monarchie et l'esclavage

1. C. Coutel, *Écrits*, *op. cit.*, p. 201.

2. Nous renvoyons au *Rapport* de Condorcet et à ses textes complémentaires pour une vision plus détaillée des ces événements historiques.

3. Voir Condorcet, *Rapport* in *Écrits*, *op. cit.*, note I, la plus importante peut-être.

4. *Ibidem*, note B.

5. *Ibidem*, note J.

représenté par l'aristocratie ; maintenant c'est celui de l'esclavage d'une morale rigide et d'un enthousiasme obscurantiste. Il avait déjà dit que l'indépendance de la raison ne peut pas être fondée sur une liberté prise comme passion – mais comme vertu[1] ; il avait déjà revendiqué « le droit inaliénable et imprescriptible de réformer toutes ses lois » et « qu'aucun système d'organisation sociale » ne puisse être « offert à l'enthousiasme ni aux préjugés, comme l'objet d'un culte superstitieux »[2] ; et il avait déjà demandé une instruction qui puisse éclairer les hommes et non pas les dominer[3]. Il faut maintenant tout répéter devant ceux qui se sont orientés précisément vers les principes contraires[4]. À la fin de toutes les propositions présentées à l'Assemblée on arrive à la Terreur et aux idées de Robespierre, l'incarnation la plus significative de cette opposition : c'est de nouveau l'appel au cœur du peuple, à son amour pour la patrie, à son amour immense pour la justice, la liberté, l'égalité, à son sentiment presque incommensurable pour la morale, une morale réformée après les excès de la monarchie. Et c'est dans cet état des choses que Robespierre inspire le peuple avec ces paroles éloquentes : « on peut dire, en un sens, que pour aimer la justice et l'égalité, le peuple n'a pas besoin d'une grande vertu ; il lui suffit de s'aimer lui-même »[5]. Et c'est avec cet esprit qu'on arrive à une révolution tout à fait opposée à celle de la raison : « Le gouvernement de la Révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie »[6].

1. Voir Condorcet, *Rapport* in *Écrits*, *op. cit.*, p. 110.

2. *Ibidem*, p. 149.

3. *Ibidem*, p. 105.

4. Voir le schéma de Coutel à la page 207 du *Rapport* où on voit que l'opposition avait été menée presque point par point contre le plan de Condorcet, à commencer déjà par Durand de Maillane.

5. Voir J.-L. Labarrière, *op. cit.*, p.64.

6. J.-L. Labarrière, *ibidem*.

Mais comment peut-on vraiment penser une liberté qui est encore elle-même un tyran ? Voilà un critère qui est devenu son propre contraire en demandant une vigilance serrée de tous les domaines de la république pour y faire « un nouveau peuple », un peuple régénéré qui accorde son respect aux lois comme une espèce de « respect religieux ». Ici, Labarrière nous suggère qu'un culte religieux a même pris la place de la possibilité d'un respect rationnel. On retourne au point de départ, on ne raisonne plus, on est affecté et aveuglé par ce que Saint-Étienne proclame comme « cet enthousiasme que l'on pourrait appeler la magie de la raison »[1] ; et on condamne le projet de Condorcet pour n'avoir pensé qu'à instruire et non pas à éduquer. Et on s'aperçoit que personne n'a compris les plans unifiés de Condorcet (ou du moins qu'on n'en a pas désiré les conséquences). C'est ce qu'on lit dans une toute petite note très éclairante de Coutel :

> Il n'y a pas chez Condorcet incompatibilité entre instruire et éduquer : en instruisant, l'École éduque car elle développe en chacun l'autonomie intellectuelle, clef de l'autonomie sociale et politique ; par l'instruction, l'École permet à chacun de devenir le sujet de sa propre éducation. En ce sens l'École est subversive : elle substitue le devenir au destin[2].

Voilà sa proposition : la liberté ne peut pas prendre la place de la première tyrannie parce qu'elle entraîne en elle-même les concepts d'indépendance et d'autonomie ; c'est à chacun de s'éduquer moralement et on ne risque rien ici parce que la raison est le seul guide possible – et le seul correct et juste. Il ne faut pas convertir ou donner des lumières « par force ». S'il faut aimer la patrie, les lois, le peuple, les principes, il faut d'abord tous les comprendre. L'essence de la contagion émotionnelle devient la même que celle de l'esclavage politique et religieux. C'est pour ces raisons et ces

1. J.-L. Labarrière, *ibidem*, p. 66.

2. C. Coutel, « Genèse...» in *Lekton*, *op. cit.*, p. 182-183.

terribles menaces que Condorcet se voit obligé de se répéter dans ses notes :

> L'enthousiasme est le sentiment qui se produit en nous, lorsque nous nous représentons à la fois tous les avantages, tous les maux, toutes les conséquences qui, dans un espace indéterminé, peuvent naître d'un événement, d'une action, d'une production de l'esprit ; tout ce que cette action, cette production ont exigé de talents, et coûté d'efforts ou de sacrifices. Il est utile, s'il a pour base la vérité, et nuisible, s'il s'appuie sur l'erreur. Une fois excité, il sert l'erreur comme la vérité ; et dès lors il ne sert réellement que l'erreur, parce que, sans lui, la vérité triompherait encore par ses propres forces.
>
> Il faut donc qu'un examen froid et sévère, où la raison seule soit écoutée, précède le moment de l'enthousiasme.
>
> Ainsi, former d'abord la raison, instruire à n'écouter qu'elle, à se défendre de l'enthousiasme qui pourrait l'égarer ou l'obscurcir, et se laisser entraîner ensuite à celui qu'elle approuve ; telle est la marche que prescrit l'intérêt de l'humanité, et le principe sur lequel l'instruction publique doit être combinée[1].

Ce passage est d'une importance capitale pour comprendre l'esprit des événements en demandant de telles réponses. À la porte d'un nouveau virage « clérical » il faut le refuser : on passe de l'obscurité de l'enseignement dominant de l'Église à l'obscurité de l'enseignement d'une morale patriotique ; on passe de l'autorité arbitraire de l'aristocratie à l'autorité aveugle des principes politiques. L'absurdité et l'ironie de ce virage historique se situe dans la perception que le pouvoir non-laïque peut constituer un même type de menace qui n'est pourtant pas l'Église elle-même. Comme dit Coutel, le combat contre le cléricalisme peut s'étendre hors de la religion[2]. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'on peut avec certitude y voir des menaces présentes également aujourd'hui :

1. Voir Condorcet, *Rapport* in *Écrits*, *op. cit.*, p. 185.

2. C. Coutel, *Écrits*, *op. cit.*, p. 244.

> nous sentons confusément que le long combat pour évincer les clergés de l'école et de l'État a été bien vain si nous tolérons aujourd'hui le retour d'autres puissances cléricales, technocratiques, économiques, politiques ou parentales. Car nous pressentons que la laïcité n'est pas un acquis mais un enjeu tout comme l'école et la République[1].

On voit donc que l'objectif majeur doit être celui de l'indépendance de la raison dans tous les domaines de la vie humaine. Il n'y a que l'autonomie de chacun pour servir de guide. La laïcité doit se répandre partout : il s'agit d'éloigner les dangers de la domination religieuse dans l'éducation et dans la politique, mais il s'agit aussi d'éloigner les dangers de toute autre forme de domination sur la liberté humaine. En dernière instance le prix de l'égalité ne peut pas être celui de la liberté. L'école établit l'égalité aussi à travers sa propre liberté institutionnelle. L'instruction chez Condorcet est conçue pour tous, mais cela ne veut pas dire qu'on la donne à tous par force. On atteint l'égalité en donnant à chacun la liberté (bien entendu en en donnant les conditions de possibilité) d'apprendre ce que ses capacités lui permettent. C'est ainsi qu'on accomplit les buts des Lumières sans tomber dans les exagérations d'un quelconque enthousiasme – sans tomber dans la sacralisation des choses qu'on peut (et doit) bien mettre en question grâce à notre raison.

Est-ce que nous exagérons, nous aussi, si nous parlons de la réalité la plus belle au monde ? Est-ce que nous exagérons si nous nous enthousiasmons à notre tour pour cette réalité ? Même si la réponse est positive cela ne fait rien, puisque malheureusement on n'a pas (encore ?) accompli cette réalité tout entière.

Janyne Sattler
Université du Québec à Montréal

1. C. Coutel, *ibidem*, p. 245.

Bibliographie du chapitre 9

Boulad-Ayoub, J. et Grenon, M. « L'École des Lumières » dans *Condorcet. Le Condor des Lumières* dans Revue *Lekton*, Printemps 1993, Vol. 3, nº1, p. 111-176.

Chouillet, A-M. « Qui était Condorcet ? » dans *Condorcet. Le Condor des Lumières* dans Revue *Lekton*, Printemps 1993, Vol. 3, nº1, p. 19-31.

Condorcet, J.A.N. de C. de *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique,* avec introduction et commentaires par Gabriel Compayré dans *Écrits sur l'instruction publique*, Paris : Edilig, 1989, volume II, p. 67-196.

Coutel, C. « Genèse du concept d'instruction publique dans les *Cinq Mémoires* de Condorcet » dans *Condorcet. Le Condor des Lumière*s dans Revue *Lekton*, Printemps 1993, Vol. 3, nº1, p. 177-189.

Coutel, C. « Introduction générale » dans *Écrits sur l'instruction publique*, Paris : Edilig, 1989, volume II, p. 27-65.

Coutel, C. « Le débat autour du *Rapport* » et « Notes thématiques » dans *Écrits sur l'instruction publique*, Paris : Edilig, 1989, volume II, p. 197-308.

Coutel, C. « République et instruction publique chez Condorcet » dans *Former un nouveau peuple ? Pouvoir, Éducation, Révolution*, sous la dir. de J. Boulad-Ayoub, Les Presses de l'Université Laval-l'Harmattan, 1996, p. 13-30.

Grosclaude, P. « Notice sur l'homme et l'œuvre » et « Notice sur l'*Émile* » dans *Émile ou de l'éducation*, extraits présentés et annotés par Pierre Grosclaude, Paris : Hatier, 1963, p. 5-22.

Helvétius, C-A. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, Paris : Fayard, tome II, 1989.

D'Holbach, P-H.T. *Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Paris : Edhis, 1967.

D'Holbach, P-H.T. *Système Social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs,* Darmstadt : Georg Olms Verlag, 1969.

Kintzler, C. Préface dans *Écrits sur l'instruction publique*, Paris : Edilig, 1989, volume II, p. 11-25.

Labarrière, J-L. « De la vertu du citoyen éclairé » dans *Former un nouveau peuple ? Pouvoir, Éducation, Révolution*, sous la dir. de J. Boulad-Ayoub, Les Presses de l'Université Laval - l'Harmattan, 1996, p. 57-69.

Montesquieu, Ch, de Secondat, baron de *De l'Esprit des lois,* I, La Flèche : Gallimard, 1995.

Rousseau, J-J. *Émile ou de l'éducation*, extraits présentés et annotés par Pierre Grosclaude, Paris : Hatier, 1963.



Page laissée blanche intentionnellement

CHAPITRE 10
LA DISPARITION DE L'ÂME
LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL DANS L'IDÉOLOGIE PHYSIOLOGISTE

« L'étude des rapports du physique et du moral de l'homme est sans doute une des plus belles parties des sciences physiologiques et médicales ; une physiologie transcendante, un ordre de considérations plus vastes, plus élevées, et dans lequel la médecine et la philosophie rapprochées l'une de l'autre, et presque confondues, s'éclairent et s'agrandissent par de mutuelles communications ». Moreau de la Sarthe[1]

Au tournant du XVIIIe siècle, la nouvelle impulsion donnée en France aux travaux philosophiques et scientifiques par l'application généralisée de la méthode de l'analyse, héritée de Condillac, bouleverse les problématiques traditionnelles,

1. Jacques Moreau de la Sarthe, *in* Introduction à son analyse (1er *extrait*) des *Rapports du physique et du moral*, sec. édition, de Cabanis (*La Décade philosophique, littéraire et politique*, nº 31, 10 thermidor an XIII-29 juillet 1805, 45e Vol., 4e trimestre, Section *Physiologie*, 193-202).
Les textes cités dans cette étude figurent dans l'anthologie critique que nous avons établie, *La Décade comme système*, de *La Décade philosophique, littéraire et politique* (1792-1804) avec introductions d'une centaine de pages à chacun des tomes, analyses, notes, index et tableaux, Un Prospectus et IX Tomes : Tomes I et II : *L'Encyclopédie vivante*, 448 p. et 370 p. ; Tomes III et IV : *Instruction publique et Institutions républicaines*, 668 p. et 600 p. ; Tomes v, vi et viii : *Sciences philosophiques, morales et politiques*, 668 p., 590 p., 686 p. , Tomes VIII et IX (avec Martin Nadeau) : *Spectacles*, 384 p., *Esprit public*, 252 p., avec en annexe la reproduction au tome IX du *Traité sur l'esprit public* de B. Toulongeon (1800), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 4676 p.

notamment celle dite de l'âme et du corps, aussi bien que les rapports entre les domaines jusqu'ici assez tranchés que se partageaient la réflexion sur les différentes facultés de l'homme, d'une part, et sa vie sociale et politique de l'autre. L'unité que les Idéologistes veulent reconnaître des sciences physiques aux sciences morales et politiques, renvoie au postulat d'un fondement physiologique commun des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Elle est activement cherchée à travers l'établissement de la « science de l'homme » ; celle-ci s'appuyant jusqu'à s'y confondre sur l'aile médicale, si l'on peut dire, de l'empirisme rationaliste et sensationniste, est orientée par l'analyse, telle que l'entend l'Idéologie générale, de ce fondement physiologique commun et justifie tout à la fois son utilité pratique par la mise en œuvre de celle-ci.

L'effort le plus remarquable, et peut-être le plus fécond puisque ses effets se font sentir encore dans nos sciences cognitives contemporaines et dans la philosophie analytique de l'esprit, se situe dans le champ des sciences de la vie. Elle s'illustre, en particulier, dans les ouvrages de l'Idéologue et médecin Cabanis, le chef de file du mouvement de l'Idéologie physiologiste. Tous, tels Boisjolin, Richerand, Thurot, Moreau de la Sarthe, Dumas, La Métherie, les uns médecins, se réclamant de l'École de Montpellier et des travaux du célèbre vitaliste Barthez, les autres professeurs aux Écoles centrales pour les cours d'Analyse des Idées ou de Grammaire générale, ou bien encore les stricts aliénistes comme Pinel ou Esquirol, mettent leurs recherches et leurs critiques à l'enseigne du mot d'ordre lancé par Cabanis : « Il faut introduire la philosophie dans la médecine, disait Hippocrate ; l'heure est venue d'introduire la médecine dans la philosophie ». Les objectifs de cet ambitieux programme, formulés par Cabanis lui-même, visent en effet à analyser :

> Les rapports de l'étude physique de l'homme avec celle des procédés de son intelligence ; ceux du développement systématique de ses organes

> avec le développement analogue de ses sentiments et de ses passions : rapports, d'où il résulte clairement que la Physique, l'Analyse des idées et la Morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qu'on peut appeler à juste titre la science de l'homme »[1].

Je voudrais examiner ici en me limitant au problème central que pose à la réflexion philosophique depuis Hobbes et Descartes les rapports entre l'âme et le corps, l'originalité de la perspective idéologiste physiologiste, et, plus particulièrement, celle de Cabanis. Pour rendre manifeste le tracé du déplacement considérable qu'elle introduit dans les termes de ce problème, je m'attacherai, en premier lieu, à mettre en évidence trois points principaux de démarcation, dont la disparition de l'âme dans la perspective de son matérialisme ontologique n'est que le signe le plus apparent. En second lieu, je dégagerai quelques-unes des conséquences politiques qu'entraînent les thèses révolutionnaires de Cabanis et des « médecins philosophes » dans sa mouvance, comme en témoignent la doctrine de la perfectibilité et l'analyse

1. Voir la séance publique de l'Institut national, du 15 germinal an III où Cabanis indique le plan et les buts de son premier Mémoire. La notice des travaux de la classe des sciences morales et politiques faite par Joachim Lebreton, le secrétaire d'alors, et reproduite avec les notices des travaux des autres classes dans les livraisons de *La Décade* du 1[er] trimestre, an V (11[e] Vol., (sept.-nov. 96), Section *Institut national*, 1[er] trim., 129-146), relève le fait que Cabanis, après avoir « prouvé que la physiologie [...] fournit des bases nécessaires à l'analyse des sensations », soutient que la physiologie « prête à la morale une lumière et des secours non moins essentiels, car la morale est fondée sur les rapports des hommes entre eux, leurs rapports sont fondés sur leurs facultés, et leurs facultés sur leurs besoins qui sont physiques ou moraux ». On notera l'accent, tout pénétré des thèses courantes de l'Idéologie, mis sur l'individualisme et la chaîne méthodologique reliant les sciences physiques aux sciences morales et politiques par l'analyse des facultés dont les déterminations communes reposent sur les besoins.
Les *Rapports du physique et du moral* compte au total douze mémoires. Cabanis présentera à l'Institut de 1795 à 1796 les six premiers mémoires composant son ouvrage.

des passions, revues à nouveaux frais. Thèses et conséquences seront étudiées à travers les représentations qu'en donnent les collaborateurs de Cabanis au fil de leurs articles dans *La Décade philosophique, littéraire et politique*, la célèbre revue qui, de 1784 à 1807, se fait l'organe essentiel de diffusion des changements théoriques, politiques et institutionnels lancés par le mouvement des Idéologues.

Les rapports du physique et du moral de l'homme

La nouvelle science de l'homme

La première édition de l'ouvrage de Cabanis paraît en 1803, peu après la réorganisation de l'Institut. Et Thurot, le célèbre traducteur de la grammaire d'Harris, *Hermès*, s'empresse d'approfondir d'un point de vue plus strictement philosophique l'analyse de l'ouvrage au long de trois lettres adressées aux rédacteurs. Alors qu'un compte-rendu en deux parties du physiologiste Richerand avait paru aussitôt dans *La Décade*[1], Thurot désire surtout attirer l'attention des nombreux lecteurs que compte la revue sur la portée générale de l'ouvrage : le « degré de perfectionnement que la science de l'homme vient d'acquérir par les méditations du C. Cabanis » ainsi que sur son rôle essentiel dans l'édification de cette science, l'ouvrage démontrant le lien fécond qui s'établit entre philosophie et science dès lors qu'on articule l'une à l'autre l'idéologie rationnelle et l'idéologie physiologiste, l'analyse générale et l'anatomie comparée[2]. Thurot s'emploie à souligner

1. Voir *Décade*, livraisons du 4e trimestre de l'an IX, 34e Vol., (juin-août 1802), Section *Physiologie*, 455-464 et celles du 1er trimestre de l'an XI, 35e Vol. (sept.-nov. 1802), Section *Physiologie*, 16-26. Nous y reviendrons dans un instant pour la discussion de l'ouvrage de Cabanis en regard du problème de l'âme et du corps.

2. Un autre collaborateur philosophe de *La Décade*, Dorsch, professeur à Mayence, a cette formule dans sa « Dissertation sur les perceptions obscures » qui reprend les thèses de Leibniz sur les petites perceptions (*Décade*, nº du 10 vendémiaire an VI, p. 7 *in* 15e Vol., (sept.-nov. 97),

le pas en avant opéré par ces Mémoires où Cabanis a pu, comme il s'en félicite, dépasser autant Locke qu'Helvétius et Condillac, ces trois référents majeurs de l'Idéologie, en donnant le primat à la physiologie dans l'étude des facultés, et en tirant toutes les conséquences de l'analyse de ce que Cabanis désigne comme le principal foyer de la sensibilité, le cerveau.

C'est que renouvelant du coup la métaphysique, Cabanis a apporté à l'analyse philosophique de la sensibilité un ensemble d'arguments fondés sur la physique des corps animés, et a réussi à réfuter une fois pour toutes les objections faites à Locke et à Condillac par les partisans rétrogrades de la doctrine des idées innées. Aussi Thurot salue-t-il en ces termes la révolution amorcée par l'entreprise de Cabanis, lui qui a su donner toute son ampleur à la formule cardinale, transformation de la thèse cartésienne : *du moment que nous sentons, nous sommes*, et montrer de quelle manière les théories de l'Idéologie concouraient heureusement au progrès de la vie en société :

> Il était réservé à un homme qui joindrait à des connaissances profondes en Physiologie, un esprit aussi juste qu'étendu, d'ouvrir une route nouvelle, une source féconde en applications utiles à l'éducation, à la morale, en un mot au bonheur et au perfectionnement des nations et des individus[1].

Les innovations de Cabanis

Le matérialisme des Mémoires, se rattache, en amont de Condillac et de ce que ce dernier avait montré de la sensibilité, comme dernier résultat et principe le plus général que fournit l'analyse des facultés de l'homme, à celui des Diderot et des

Section *Métaphysique*, 1er trim., 5-12) : il nomme l'idéologie : *l'anatomie des opérations de l'âme*.

1. *Première lettre de Thurot aux Auteurs de la Décade sur divers* Mémoires *de Cabanis*, p. 263 in *Décade*, 25e Vol., (mars-mai 1800), Section Sciences morales et politiques, nº 23, 3e trim., 262-270.

d'Holbach[1], pour les origines philosophiques, de Stahl, Bordeu et Haller, en ce qui concerne les précurseurs scientifiques. Il postule l'unité de la nature, autrement dit, l'unicité de la matière dans les corps inorganiques comme dans les corps vivants, et par conséquent, l'homogénéité du physique et du moral, le physique et le moral se confondant à leur source, la sensibilité. Tel est le point de départ épistémique, à la suite duquel trois importantes innovations au retentissement philosophico-médical sont introduites par Cabanis.

Pour commencer, et Richerand, dans son analyse de la première édition de l'ouvrage de Cabanis, relève nettement cette première ligne de démarcation qui le distingue de ses prédécesseurs, l'Idéologue s'attaque à l'origine des déterminations de la sensibilité physique. En faisant l'histoire physiologique des sensations, il expose en même temps les lois fondamentales de la sensibilité. Une fois posée celle-ci comme la seule source de tout ce qui est constitutif de l'existence physique et morale de l'homme, tout le monde s'entendant sur ces prémisses depuis les avancées de Locke et Condillac, Cabanis montre de façon novatrice que ses déterminations se divisent en deux classes : instinctives et rationnelles. L'homme, en tant qu'animal, partage avec les animaux les facultés instinctives, tandis que ceux-ci partagent les facultés intellectuelles de l'homme seulement jusqu'à un certain point, car ils sont privés des signes, seul moyen, comme on le conçoit alors, de comparer entre elles les sensations et de les transformer en pensées. Distinguer l'instinct de l'intelligence et de la réflexion

1. Voir Richerand qui, dans son analyse des *Rapports du physique et du moral* (*Décade*, n° du 20 fructidor an X, 34[e] Vol., juin-août 1802, Section *Physiologie*, p. 455 et ss.) verse au bénéfice des physiologistes, cette injonction de Diderot : « Il n'appartient qu'à celui qui a pratiqué longtemps la médecine d'écrire de la métaphysique ; c'est lui seul qui a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délirante ou réglée, successivement imbécile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, vivante ou morte ».

permet alors à Cabanis de montrer que les idées dépendent plus particulièrement des sensations proprement dites ou sensations externes, pendant que les déterminations confuses qui portent le nom d'instinct, dépendent des impressions internes. Ainsi les impressions et les déterminations propres au système nerveux et à la circulation donnent naissance à « la conservation », la plus forte des habitudes de l'instinct, celles des organes de la digestion engendrent « l'instinct de nutrition », et ainsi de suite pour toutes les « habitudes » de l'organisme.

Un peu plus tard, Dupont de Nemours, exploitant la voie ouverte par Cabanis, présentera un Mémoire à la Classe des sciences physiques et mathématiques de l'Institut national, dans ses séances du 21 juillet, du 11 et du 18 août 1806, sur l'instinct chez les animaux[1]. Il y montre derechef les différences, au niveau de la sensibilité, entre instinct et idées innées ainsi que le rôle décisif de l'apprentissage et des habitudes aussi bien chez les hommes que chez les animaux dans le développement de l'intelligence et des connaissances. Le Mémoire suscitera un débat dont *La Décade* répercutera les échos virulents entre tenants spiritualistes et tenants matérialistes des doctrines de Cabanis. Pour le moment, c'est dans la formation des organes chez le fœtus que Cabanis cherche à reconnaître le développement de la sensibilité humaine et les manifestations de l'instinct. Il insiste, le premier, sur la nécessité d'admettre la sensibilité là où ne se manifeste pas nettement la conscience des impressions, développant ainsi une doctrine neuve sur les *sensations intérieures*, négligées par Locke et Condillac.

Cabanis parvient de la sorte à élargir les concepts de sens et de sensation à l'ensemble de nos organes tout en montrant les liaisons qu'ils entretiennent entre eux et avec les foyers de sensibilité par le système nerveux. L'action des différents organes, et même les maladies dont ils peuvent être affectés, donnent lieu à une foule

1. Voir *Décade*, 50e Vol. (juillet–sept. 1806), Section *Philosophie*, 3e trim. (cal. grégorien), p. 330-345, 396-410 et 449-472.

d'impressions. Cabanis donne entre autres, pour exemple, l'époque de la puberté, lorsqu'un « appareil d'organes » sort tout à coup de son engourdissement, et que, comme le commente Moreau de la Sarthe, l'auteur de l'analyse de l'ouvrage de Cabanis, dans sa seconde édition :

> les opérations délicates cachées dans sa structure délicate ont retenti de toutes parts, des idées nouvelles, d'autres déterminations naissent en foule ; et si la nature n'a point été précipitée, on voit se former indépendamment de toute expérience, un nouveau moral et un nouvel ordre de pensées[1].

Les conclusions de cette première étape de la recherche de Cabanis s'imposent : il faut savoir tirer de ces faits et d'un grand nombre d'observations analogues, qu'à côté des idées ou « déterminations morales » qui ne dépendent pas uniquement du reste de ce que l'on nommait jusqu'à présent de façon erronément réductrice *sensations*, les caractéristiques de l'instinct relèvent, elles, des impressions internes. Appartiennent à ce dernier cas, les tendances à la conservation, à la nutrition, au mouvement qui se joint aux deux précédentes et qui en dépend souvent, etc., bref toutes celles qui se développent dans le fœtus comme celles qui se forment après la naissance par le développement des organes, telle la sympathie physique et morale poussant l'être vivant à la rencontre d'un autre. L'étude du fœtus et des impressions internes ruine définitivement « cette monstrueuse et hypothétique statue », comme dit Cabanis, c'est-à-dire l'idée condillacienne que tout provient des cinq sens externes. Bien au contraire de ce que supposait Condillac, l'organe particulier d'un sens n'entre jamais isolément en action, mais en connexion avec l'ensemble du système. À leur tour les idées et la réflexion qui dépendent des impressions externes sont modifiées par les déterminations et les habitudes de l'instinct.

1. Voir Moreau, 1er *extrait*, *Décade*, nº 31, 10 thermidor an XIII (29 juillet 1805), 46e Vol., 4e trimestre, Section *Physiologie*, 193-202.

Après cette division capitale entre les deux genres d'impressions qu'il faut distinguer dans les sensations, et l'introduction d'un troisième terme, le système nerveux et les facultés instinctives, dans la problématique corps-esprit jusqu'ici implicitement duelle[1], après avoir montré par un ensemble de preuves qu'il faut rapporter la sensibilité au système nerveux et les mouvements aux impressions, et enfin que sentiment et mouvement sont liés l'un à l'autre, Cabanis établit une seconde ligne de démarcation, en se tournant cette fois-ci du côté des conditions de formation de la pensée. Sa thèse est que si les « facultés instinctives » peuvent se développer presque sans le concours du cerveau, comme il vient de le montrer, la « formation de la pensée est dépendante de cet organe, [...] elle s'y rapporte, [...] ce viscère en est le théâtre et l'instrument »[2].

Cette considérable innovation à laquelle conduit logiquement la première, oblige à abandonner définitivement toute forme de substantialisme. Cabanis, analysant les modes d'association entre les impressions et les idées, à travers l'étude des opérations de la sensibilité et du système nerveux, établit la pensée comme une fonction cérébrale, analogue en ceci, dit-il, à la digestion qui est une fonction de l'estomac. L'action réciproque du cerveau sur le reste de l'organisme, action déclenchée par les impressions internes *et* externes, et grâce à laquelle se forme la pensée, s'inscrit par conséquent entièrement dans le cadre de la physiologie. Sans aucune concession, sans aucune ambiguïté, Cabanis explique comment envisager la formation de la pensée :

> Pour se faire une juste idée de la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe destiné principalement à la produire, de même

1. À l'exception peut-être du Descartes des *Passions*, qui fait sa place au rôle des nerfs et aux réflexes mais dont les connaissances médicales et anatomiques, tributaires de son époque, ne sont pas encore très poussées.

2. C'est le résumé qu'en fait Richerand, *Décade*, 1er *extrait*, *loc. cit.*

> que l'estomac et les intestins à faire la digestion, le foie à filtrer la bile, etc. Les impressions, en arrivant au cerveau, le font entrer en activité comme les aliments, en tombant dans l'estomac, l'excitent à la sécrétion plus abondante du suc gustique, et aux mouvements qui favorisent leur dissolution. La fonction propre de l'un est de se faire des images de chaque impression particulière, d'y attacher des signes, de les combiner, de les comparer entre elles, d'en tirer des jugements et des déterminations, comme la fonction de l'autre est d'agir sur les substances nutritives dont la présence le stimule, de les dissoudre, d'en assimiler les sucs à notre nature[1].

L'âme disparaît donc, remplacée par l'action du cerveau, première innovation, et, deuxième innovation étroitement liée à la première, l'esprit n'est plus un être. Il s'agit, comme on l'étudie aujourd'hui, d'une faculté, d'une fonction de l'organe cérébral. Richerand a bien compris toute la force novatrice de cette position. Il résume en termes simples pour ses lecteurs les explications de Cabanis à cet égard. Le cerveau, écrit-il en substance, en suivant Cabanis, réagit sur lui-même, et par cette réaction, il convertit en idées les impressions qui lui sont transmises, ou bien il rappelle des impressions antécédentes dont nous gardons le souvenir, ou bien enfin il détermine le mouvement en vertu des impressions qu'il perçoit ou qu'il rappelle[2].

Un problème gros de développements futurs se pose cependant à la réflexion de Cabanis. Il s'agit de savoir si le système nerveux mis en action par les impressions internes, et si l'organe cérébral, foyer principal de la sensibilité, producteur de la pensée et des idées lorsqu'il est sollicité par les impressions externes, peuvent éprouver des impressions directes par l'effet des changements qui s'opèrent dans leur intérieur. Cabanis, pour sa part, admet des sensations qui se développeraient uniquement au sein du système cérébral. Il explique par là l'économie de certaines folies produites par des

1. Cité par Thurot, *Première Lettre*, *loc. cit.*

2. Voir Richerand, *Décade*, 2e *extrait*, *loc. cit.*

maladies du cerveau, ou encore les effets qu'on peut observer de la méditation et de la contemplation. Revenant aux leçons qu'on peut tirer de l'étude du fœtus, il fait remarquer qu'au moment de la naissance, l'esprit du bébé qui vient de naître n'est pas cette *table rase* qu'on a supposée mais que le cerveau a déjà été sollicité et mis en exercice par les sensations intérieures. Encore une fois, relève Cabanis, « rien ne ressemble moins à la nature que ces statues dont on anime successivement les sens et les facultés »[1].

Thurot, prompt à dégager les bénéfices que la spéculation philosophique peut escompter des analyses scientifiques des mécanismes de la pensée en se fortifiant de leur démarche, se réjouit de constater que Cabanis est parvenu à « placer les sciences qu'on appelle métaphysiques et morales, au rang des sciences physiques et naturelles, et à donner ainsi à cette partie de nos connaissances un degré de certitude et d'évidence dont on aurait eu peine à les croire susceptibles »[2]. Accessoirement, il faut relever que la thèse de l'esprit comme fonction cérébrale, va à l'encontre du « système de l'égalité des esprits », développé par Helvétius[3], et qu'elle va servir, cette fois-ci positivement, à sous-tendre la thèse de la perfectibilité, reprise explicitement de Turgot et de Condorcet, comme nous allons le voir tout à l'heure. Cette connexion entre physiologie et philosophie, entendre par là l'idéologie rationnelle, donne à cette dernière un nouveau statut, annonciateur du positivisme comtien, et débouche sur une exigence immédiate : devant ce que les contemporains ressentent comme un progrès

1. Voir Moreau, *Décade*, 1er *extrait*, *loc. cit.*

2. Thurot, *Seconde Lettre*, p. 461 in *Décade*, nº 24, 25e Vol. (mars-mai 1800), Section *Sciences morales et politiques*, 3e trim., 461-468.

3. Cabanis juge, à l'instar de Diderot qui critique sur ce point Helvétius dans la *Réfutation* que les effets de l'environnement social ne suffisent pas seuls à expliquer les différences d'un individu à l'autre, mais qu'il faut tenir compte également de l'organisation tout entière.

indéniable des connaissances, une mise à jour des anciennes classifications s'impose, en ce tout début du XIX[e] siècle.

Moreau, en 1805, profite de son analyse de l'ouvrage de Cabanis, dans sa seconde édition, pour monter en épingle le large éventail des développements de la science créée par Cabanis et pour proposer de placer cette dernière dans le tableau des connaissances humaines, entre les sciences morales et les sciences physiologiques[1]. En même temps, Moreau réclame une distribution des sciences physiologiques plus appropriée à la réalité de leurs progrès « dans ces divisions que nous demandons à la philosophie du dix-neuvième siècle »[2]. Au lieu de les présenter comme des branches de la zoologie, il faut les regarder, poursuit-il, « comme un tronc principal et même comme un arbre encyclopédique particulier ». Dressant alors le schéma de la nouvelle classification, qui pourrait être, sous certains aspects, encore valide aujourd'hui, Moreau, sur le modèle des mathématiques, divise les sciences physiologiques en deux grandes classes, les sciences physiologiques pures et les sciences physiologiques mixtes et appliquées, et la « physiologie philosophique, ou l'étude des rapports du physique et du moral de l'homme »[3], relève de la seconde classe, et occupe en couronnement

1. Moreau, *Décade*, 1[er] *extrait*, *loc. cit.*

2. *Ibidem*, note 1.

3. *Ibidem.* Voici la classification proposée par Moreau :
« Ainsi que les mathématiques, elles offrent deux grandes classes de sciences. 1° Les sciences physiologiques pures ; 2° Les sciences physiologiques mixtes et appliquées. – Quatre doctrines particulières sont comprises dans la première classe : 1° La physique végétale ; 2° L'anatomie et la physiologie comparées ; 3° La physiologie spéciale de l'homme ; 4° La doctrine générale de la vie, ou physiologie générale. – Les divisions des sciences physiologiques appliquées, sont : 1° L'agriculture, 2° La médecine vétérinaire ; 3° La médecine de l'homme ; 4° La médecine légale ; 5° L'anatomie et la physiologie appliquées aux arts d'imitation ; 6° La physiologie philosophique, ou l'étude des rapports du physique et du moral de l'homme ».

le sixième et dernier rang, puisqu'elle se révèle la plus synthétisante dans la liaison qu'elle opère dans l'application réciproque de la philosophie à la médecine et de la médecine à la philosophie comme la plus susceptible de concourir ainsi aux progrès des sciences morales, de l'administration et de l'économie.

La troisième ligne de démarcation que trace Cabanis est signifiée d'emblée par le titre même de son ouvrage. Elle oblige à un changement radical de perspective. Il ne pourra plus s'agir dorénavant ni de dualisme ni de monisme mais bien d'étudier, selon un point de vue dynamique dégagé de vaines préoccupations religieuses ou métaphysiques, les rapports du physique et du moral. Autrement dit, d'étudier de quelle manière le corps interagit avec l'esprit puisque le moral, comme disait déjà d'Holbach, le vieil ami respecté de Cabanis, n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers. On dira, plus précisément, dans les termes mêmes de Cabanis, que la connexion de la philosophie et de la médecine permet de donner la « preuve que le moral n'est rien autre chose que l'organisation considérée sous un point de vue particulier, et dans le développement d'un certain ordre de fonctions ».

En fait, exception faite du onzième mémoire, Cabanis n'aura consacré qu'un seul de ses Douze Mémoires à étudier l'influence réciproque du moral sur le physique et du physique sur le moral. Il ramène, en substance, cette influence à l'action de l'encéphale sur les autres organes. De manière générale, pour bien faire saisir le mode de cette influence que plusieurs observations tirées du domaine médical confirment chaque jour, et faire comprendre comment, par exemple, une vive tristesse peut suspendre la digestion ou encore comment la crainte agit comme un sédatif sur les muscles, Cabanis, résume Moreau, rappelle l'idée que

> l'on doit se faire de la sphère d'activité des différents organes, et réduit l'explication des rapports du moral avec le physique à l'exposition des faits qui prouvent que l'empire de l'organe intellectuel sur les autres

> organes est le plus vaste, le plus puissant, et qu'en conséquence tous ses changements, son travail, ses ébranlements doivent retentir au loin dans les parties de l'organisation, et les modifier d'une manière remarquable[1].

Il appartiendra à Moreau d'étudier plus en détail et plus concrètement que Cabanis l'aura fait, cette action réciproque, en partant à l'inverse de l'examen des affections morales, notamment en observant le jeu et l'effet des passions (amour, haine, jalousie, ambition) comme autant de « formes variées de la volition[2] ».

Cabanis progressant sur la base des données physiologiques et médicales qu'il a rassemblées jusqu'ici, s'attache, pour bien faire saisir l'influence du physique sur le moral et leur intime liaison, à l'étude détaillée jusqu'au VIe Mémoire, des divers états de l'organisation qui ont le plus d'influence sur la pensée et les déterminations morales. De même que la manière de recevoir les sensations nécessaires pour acquérir des idées, éprouver des sentiments ou avoir des volontés diffère selon les individus et dépend de l'état des organes comme de l'état du système nerveux et du mode propre de sensibilité, bref de même que l'histoire physiologique de chacun est responsable des variations dans la

1. Moreau, 3e *extrait*, *Décade*, nº 33 du 30 thermidor an XIII (18 août 1805), 46e Vol. (juin–août 1805), Section *Physiologie*, 4e trim., 321-328.

2. Voir l'article de Moreau, « Des passions, considérées dans leurs rapports avec la nature de la femme », p. 391, in *Décade*, 35e Vol. (sept.-nov. 1802), Section *Morale et Physiologie*, 1e trim. an XI, 391-399. Le texte fait partie d'une analyse plus développée de la nature de la femme rangée sous cinq chefs principaux. Le fragment publié par *La Décade* relève des analyses menées sous le quatrième chef, savoir, « le mode de sensibilité examiné successivement dans l'action des sens, dans celle de l'organe intellectuel, dans les émotions et les passions ». Sous les chefs précédents, Moreau étudie l'organisation anatomique de la femme pendant qu'il traite sous le dernier du genre de vie et de son influence sur les affections morales.

manière de sentir, de même, soutient-il, les modifications du cœur et de l'esprit, la formation des idées et des affections morales, et par voie de conséquence l'existence morale et politique de l'homme, sont des effets des différentes circonstances de l'organisation.

Ces différents états sont, selon Cabanis, au nombre de six : les âges de la vie, la nature du sexe, les tempéraments, les maladies, le régime (entendu dans son sens le plus large qui inclut l'hygiène et qui est défini par Cabanis comme l'ensemble de toutes les habitudes physiques) et enfin les climats. Le commentaire, aussi bien de Moreau que de Richerand, s'attarde plus particulièrement à souligner avec Cabanis l'influence des maladies, celles-ci exagérant souvent pour l'observateur les traits du tempérament, sur l'état de la pensée et des affections morales. Chaque organe ayant sa part dans les modifications que peut apporter la maladie dans la faculté de penser, Cabanis admet, outre le cerveau, principal organe de la faculté de penser, trois autres principaux foyers de la sensibilité : la « région phrénique » qui inclut le diaphragme et l'estomac, organe important, « relatif à tout le corps », la « région hypocondriaque » occupée par le foie, la rate et les plexus nerveux du bas-ventre, l'appareil génital qui, dans les deux sexes, embrasse en outre le système intestinal. En étudiant les maladies affectant chacun de ces organes, on pourra voir chacun d'eux modifier à sa manière le système des affections et des idées. Et Richerand de citer alors directement l'envolée de Cabanis qui en appelle quasiment à un nouveau traité de l'entendement :

> On pourrait voir la manière de sentir ou de recevoir les impressions, la manière de les combiner, le caractère des idées qui en résultent, les penchants, les passions, les volontés changer en même temps et dans le même rapport que les dispositions organiques ; comme la marche de l'aiguille d'une montre se dérange aussitôt qu'on introduit quelque changement dans l'état et dans le jeu des rouages. On verrait les plus grands désordres de ces facultés admirables qui placent l'homme à la tête des espèces vivantes, et qui lui garantissent un empire si

> étendu sur la nature, dépendre souvent de circonstances physiques, insignifiantes en apparence, et le rayon divin indignement terni par l'atrabile et la pituite, ou par des irritations locales dont le siège paraît étroitement circonscrit[1].

Un des développements immédiats de cette perspective qui aura permis avec les travaux des grands aliénistes, physiologistes et philosophes, la naissance de la « nouvelle clinique », psycho-physiologie, psycho-pathologie et neuro-psychiatrie, est bien de fournir à la curieuse théorie physiognomoniste qui prend son essor, à ce moment-là, l'assise scientifique qui lui manquait. Moreau de la Sarthe entreprend d'éditer l'œuvre de Lavater tout en la précisant par les recherches de Camper, de Cureau et d'un Gall « revisité » et critiqué. Complétant, d'un côté, les théories de Lavater par d'abondantes additions et une ample synthèse qui transforme la physiognomonie en section de l'Idéologie physiologiste, Moreau, d'un autre côté, ajoute, en étudiant les passions et les interactions entre le développement de l'organe cérébral et celui de la physionomie, *apanage unique de l'homme*, des faits précis et un ensemble systématisé de réflexions aux idées de Cabanis sur l'interdépendance du cerveau et de l'organisation tout entière. Les nombreux textes qu'il donne à *La Décade* font apercevoir toute la modernité des conceptions de ce médecin, proche de l'évolutionnisme, et, en particulier, la portée d'avenir de son projet de constitution d'une « idéologie comparée » en vue d'éclairer le fonctionnement du système nerveux[2].

---

1. Cité par Richerand, in *Second extrait*, *Décade*, 1er trimestre de l'an XI, 35e Vol. (sept.-nov. 1802), Section *Physiologie*, 16-26.

2. *La Décade* à l'occasion de son édition des *Œuvres* de Vicq d'Azyr, publie son *Discours sur l'anatomie philosophique du cerveau* (30 fructidor, an XII, 513-519 et 20 vendémiaire, an XIII, p. 73-80) ; elle donne également sous la plume de Desgenette l'analyse de son *Histoire naturelle de la femme*, résultats de ses cours au Lycée républicain, après en avoir inséré quelques fragments préalables à l'édition, et, enfin, son long et novateur article *Remarques philosophiques et médicales sur la nature de*

Les travaux de Moreau s'insèrent en continuité de l'entreprise de Cabanis, et vont permettre de dissiper quelque peu l'inquiétude qui perce dans les conclusions de l'article de Richerand à l'occasion de la première publication des *Rapports du physique et du moral*. En effet si le moral est à ce point dépendant du physique, à quoi servirait dans ces conditions l'éducation, se demande l'idéologiste médecin ? Quelle emprise aura cette institution, le fer de lance de la régénération de l'homme républicain selon la politique de l'Idéologie, sur les naturels qui seraient enclins au mal ? Si Cabanis est loin d'avoir négligé ce problème puisqu'il a montré l'action réciproque du physique sur le moral et du moral sur le physique, au moins dans la dernière partie de son ouvrage, il s'agit cependant de préciser par quels moyens, l'homme, comme dit Richerand, « peut neutraliser ces dispositions primitives » et changer son tempérament « de la manière la plus favorable à la société, dont le bonheur ne se compose que de la somme des félicités individuelles »[1].

C'est à la lumière de cette question, issue de la nouvelle optique introduite par Cabanis, que se révèle le mieux peut-être la fonction politique et institutionnelle de l'Idéologie physiologiste. Si celui-ci, en effet, a envisagé, comme le dégage Thurot, « les affections appelées morales [comme] le résultat immédiat de certaines dispositions et combinaisons des organes et de leurs éléments constitutifs »[2], on est en droit d'aspirer, continue-t-il, « à prévoir en partie, et à préparer les révolutions qui peuvent avoir lieu dans

l'Homme, le 3e et dernier trimestre de 1807, dans la livraison qui marque en même temps par une singulière coïncidence la fin de la publication de *La Décade* (11 et 21 septembre 1807, p. 449-457 et 513-528).

1. Richerand, *Décade*, 2e *extrait*, *loc. cit.*

2. Thurot, *Suite de la seconde lettre*, p. 270, in *Décade*, no 25, 25e Vol. (mars-mai 1800), Section *Sciences morales et politiques*, 3e trim., 262-270.

un autre ordre de choses qui nous touche de bien plus près, et sur lequel nos moyens d'action sont beaucoup plus directs »[1].

Moreau relèvera le défi. « Suivant cette route de perfectionnement que lui ont tracée les sévères et exacts observateurs de la nature »[2], comme s'exprime Thurot à propos de Cabanis, il met explicitement ses pas dans la foulée de ce dernier ; ses travaux et ceux de ses autres collègues, médecins-philosophes, serviront effectivement à rencontrer les vœux de Thurot qui, se faisant ici le porte-parole de l'Idéologie, presse tous ceux qui s'attellent à édifier la nouvelle science de l'homme à poursuivre ces « spéculations sublimes et si importantes au bonheur de l'humanité »[3].

Gouverner les habitudes

Une nouvelle théorie du sentiment

Si pour expliquer l'homme physique aussi bien que l'homme moral, il fallait commencer par l'histoire physiologique des sensations, comme l'a fait Cabanis, et comme a soin de le rappeler au début de son entreprise Moreau[4], pour étudier l'homme moral et les ressorts de son action, il s'agit d'entreprendre l'histoire physiologique des sentiments. Moreau situe ainsi lui-même son projet, au débouché de la voie où Cabanis s'est avancé :

> Un médecin philosophe a donné récemment l'histoire physiologique des sensations ; celle des sentiments qui doit commencer où l'autre se termine, exécutée avec les mêmes moyens de succès, formerait

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. Voir Moreau, « Encore des réflexions et des observations relatives à l'influence du moral sur le physique, et à l'emploi médical des passions, des affections et des émotions », *Décade*, 28e Vol. (déc. 1800-fév. 1801), Section *Morale et Physiologie*, 2e trim., 69-75.

> un ouvrage non moins utile. Que de questions importantes seraient traitées dans cette grande composition ! [1]

Le mouvement des Idéologues en retirera un double bénéfice. D'une part, sur le plan de l'enrichissement de la « science de l'homme », l'étude des différents « états du sentiment » envisagés de façon nouvelle par Moreau comme autant de modifications diverses de la force nerveuse, quantifiables et mesurables, renvoie leur analyse, écrit celui-ci, à la comparaison des effets analogues de plusieurs agents physiques[2]. Une telle étude contribuera à préciser davantage la connaissance de la réunion si intime de ces deux modes d'existence de l'homme mais elle permettra surtout de déterminer plus exactement « les actions et réactions réciproques qu'exercent l'un sur l'autre le moral et le physique de l'homme »[3]. D'autre part, d'un point de vue pragmatique, l'examen des points de partage entre le « cœur moral » et l'esprit, entre les sentiments et les facultés intellectuelles, sera alors orienté par le soin de faire servir ses réflexions à l'emploi médical des passions, des affections et des émotions (l'hygiène et la guérison) et, à la fois, par le souci de commander à la nature en lui obéissant d'autant mieux que l'on connaît ses lois, selon la formule éprouvée. Plus précisément, dans les termes de l'Idéologie physiologiste, il faut apprendre désormais

1. *Ibidem*, p. 70.

2. *Ibidem*. Moreau ajoute en note qu'il a même pensé à la confection d'un *pathomètre* et essayé de tirer parti en ce qui concerne l'histoire physiologique de l'homme, d'expériences faites sur certains animaux qui « témoignent par des signes précis et comparables, les degrés de force du sentiment qu'ils éprouvent, à l'occasion des différents objets qui les causent ». L'anatomie comparée, l'analyse et l'observation des facultés intellectuelles des animaux procureraient, espère-t-il, des résultats féconds. Et comme l'a observé Dupont de Nemours dans son mémoire sur l'instinct animal, la philosophie peut avoir lieu aussi dans les bois : « la morale des loups doit éclairer celle des hommes ».

3. *Ibidem*.

à gouverner les habitudes de l'esprit, de la volonté et des affects moraux par les habitudes des organes et du tempérament.

Moreau, partant de cette communication du moral et du physique déjà illustrée plaisamment par Voltaire, comme il le rappelle par deux exemples frappants[1], monte une théorie tout à fait neuve des modes divers du sentiment. Dépassant la réflexion des moralistes et des philosophes précédents, il distingue, pour la première fois, entre elles, les passions, les affections et les émotions confondus par ceux-ci et leur vocabulaire pré-analytique, si l'on peut dire, encore flou. En même temps Moreau trouve l'unité des affects en les définissant comme constituant chacun les trois manières d'être du sentiment, qui consiste lui-même dans le développement consécutif de la sensibilité relative. Ces aperçus théoriques font partie de l'ouvrage faisant la synthèse des leçons que Moreau a donné au Lycée républicain dans le cadre de son cours sur l'histoire naturelle de l'homme et l'hygiène. *La Décade*, attentive comme toujours à publiciser pour une large audience

1. On ne résistera pas ici au plaisir de les reproduire tous deux, à la suite de Moreau qui les cite en note (*loc. cit.*, p. 69-70) ; c'est Voltaire qui parle : « Mon homme, (le docteur en théologie avec lequel il venait de disputer sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin, Sanches, Scot et Bonaventure), mon homme se fâche ; le sang lui monte au visage. Il me battrait s'il était le plus fort, et s'il n'était retenu par les bienséances. Son cœur se gonfle ; la systole et la diastole se font irrégulièrement ; son cervelet est comprimé ; il tombe en apoplexie. Quel rapport y avait-il donc entre ce sang, ce cœur, ce cervelet, et une vieille opinion du docteur qui était contraire à la mienne ? Un esprit pur, intellectuel, tombe-t-il en syncope quand on n'est pas de son avis ? J'ai proféré des sons, il a proféré des sons, et le voilà en apoplexie, le voilà mort ».

« Un convive est à table gaiement. On lui apporte une lettre qui lui inspire l'étonnement, la tristesse et la crainte. Dans l'instant même, les muscles de son ventre se contractent et se relâchent, le mouvement péristaltique des intestins s'augmente : le sphincter du rectum s'ouvre avec une petite convulsion, et mon homme, au lieu d'achever son dîner, fait une copieuse évacuation. Dis-moi donc quelle connexion secrète la nature a mise entre une idée et une selle ? ».

dans son rôle d'*Encyclopédie vivante* les réflexions des Idéologistes, assure, pour sa part, la diffusion des résultats les plus remarquables de Moreau concernant les quatre modes de sentir et ses analyses « du système nerveux et des besoins physiques, des sensations proprement dites, de l'esprit et sentiment »[1].

On voit aisément comment la théorie du sentiment de Moreau sert les perspectives d'ensemble de l'Idéologie rationnelle *et* physiologique. Non seulement fait-elle avancer d'un bon pas l'étude de l'homme, mais plus encore elle vient étayer, sur le plan pragmatique, la recherche médicale relative au traitement moral des maladies mentales dont Moreau lui-même, Pinel, et avant lui Pussin, directeur de l'hospice de La Salpêtrière ont donné d'illustres exemples. Et pour ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, elle réussit à mettre en évidence la puissance de l'habitude. La question d'incidence morale et politique évidente, à laquelle travaille Moreau, celle de savoir quel doit être le concours des passions, des affections et des émotions en vue du « grand résultat appelé bonheur », but assigné à la vie sociale et passion fondamentale depuis les thèses des Philosophes des Lumières, les Diderot et les d'Holbach, met à nu, sous son aspect scientifique, une des lignes de force du débat constitutionnel sous le Directoire et aussi bien de la loi organique du 3 Brumaire an IV, dite loi Daunou, sur l'instruction publique, qui mettra fin au débat instruire-éduquer[2] traversant toute la Révolution, de la Législative à la Convention sous les auspices du Comité d'instruction publique.

1. Moreau, *Décade*, *loc. cit.*

2. La première place doit-elle être donnée au développement des facultés intellectuelles ou bien à la transformation des mœurs ? Voir sur cette question Boulad-Ayoub, J., *Introduction*, tome I, in *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Législative et de la Convention (Corpus J. Guillaume)*, édition critique avec introduction générale, notes et mise à jour (en collaboration avec M. Grenon), IX volumes en dix-sept tomes, Paris, L'Harmattan, 1997.

Le groupe des Idéologues qui renversent Robespierre le 9 thermidor veulent en finir avec les excès de la Terreur, et achever les fruits de la Révolution. Ils consolident leur prise de pouvoir par l'élaboration d'une nouvelle Constitution, dont *La Décade* là encore répercute dans ses pages, sensibilisant l'opinion, les nombreuses réflexions et les espoirs démocratiques qu'elle suscite. La Déclaration des droits de 1795 qui la précède, sans oublier son innovatrice section « devoirs », semble faire écho à cette moralisation généralisée sur laquelle repose désormais l'articulation de l'homme (physique et moral) et du citoyen. Et dans les institutions créées pour parfaire *l'éducation révolutionnaire* du nouveau peuple qui vient de naître, l'accent est mis sur les « bonnes habitudes » que doit acquérir le citoyen *régénéré*, c'est-à-dire vertueux, travailleur, libre et prospère.

Cette image de l'homme complet, esprit et cœur, qu'il faut guider sur les voies de la raison, des bonnes mœurs et de la liberté, hante l'horizon d'une politique combinant législation rationnelle, orientée par le souci de l'utilité publique, et fêtes civiques, formatrices de l'esprit public, fortifiant le sentiment national et patriotique[1]. De même l'enseignement, et ceci se vérifie jusqu'aux méthodes pédagogiques, mis en œuvre dans les écoles primaires, centrales et spécialisées ouvertes par le nouveau régime, éduque et instruit à la fois, le corps, les sentiments et l'esprit. L'Idéologie rationnelle, l'Idéologie politique et économique, l'Idéologie physiologiste se prêtent mutuellement la main pour que l'étude des « quatre modes de sentir » la fasse servir à la recherche d'un équilibre premier, gage d'une harmonie avec soi-même et avec autrui dans la vie sociale.

L'école de l'Idéologue Daunou apparaît alors comme ce lieu politique privilégié où les maîtres et les professeurs font prendre à

1. Voir Réveillère-Lépeaux, « Réflexions sur le Culte, sur les Cérémonies civiles et sur les Fêtes nationales, lues à l'Institut le 12 Floréal, an V », in *Décade*, 13e Vol. (mars–mai 97), Section *Morale*, 3e trim., 405-411.

l'élève de nouvelles habitudes physiques, morales et intellectuelles en vue de cultiver la vertu pendant qu'à l'échelle collective, le système de fêtes y pourvoira, fondant l'accord des mœurs, des idées, des sentiments, des comportements et des attitudes ; une gigantesque et efficace machine de régulation sociale et culturelle, que les Idéologues mettent en branle, joignant la théorie à la mise en place institutionnelle des pratiques. Au bout du compte, une éthocratie, celle-là même à laquelle d'Holbach appelait « l'homme de la raison future » et dans laquelle la politique n'apparaît alors que comme la morale appliquée au gouvernement.

La doctrine de la perfectibilité, revue et corrigée

Que l'homme soit libre ou non, ce qui importe en ces commencements de l'âge positiviste, est qu'il soit malléable, flexible, éducable et par là, homme d'habitudes, homme perfectible. Tranchant par la pratique ce nœud gordien métaphysique engendré par ses positions matérialistes et déterministes, l'Idéologie physiologiste se réapproprie, d'une part, les thèses esquissées par Diderot sur l'homme modifiable[1] afin de résoudre par là

1. Cette thèse renvoie à l'oscillation constante entre ces deux pôles de notre vie que sont la liberté et la nécessité et ouvre plus largement, comme on le voit dans *Jacques le Fataliste*, le concept de nature. L'opposition de Diderot à la notion de libre-arbitre ne variera jamais depuis l'exposé de ses positions dans sa *Lettre à Landois* de 1756. Ce refus s'accompagne chez lui d'une conviction tout aussi forte : l'homme est malléable, perfectible. De là la thèse qu'il propose dans un de ses articles de l'*Encyclopédie*, « Modification, modifier, modificatif, modifiable », présentée adroitement comme s'il se contentait de discuter un point de grammaire : *L'homme, libre ou non, est un être qu'on modifie*. Il n'est pas « libre » à la façon métaphysique dont on l'entend. Il n'est pas libre non plus d'agir par pur et simple caprice, mais il doit nécessairement agir dans les limites des facteurs variés de son expérience passée. Que l'on modifie ces divers facteurs, et l'homme sera aussi modifié. Il peut, dans une certaine mesure, devenir ainsi autonome.

l'antinomie entre déterminismes physiques et libre-arbitre[1], et, d'autre part, reprend les théories de Condorcet sur le progrès, dans sa philosophie de l'histoire qu'elle transforme en doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'homme, étendant son emprise sur la morale et la législation.

La question se posait, en effet, de savoir si l'homme, en tant qu'animal moral et politique, devait être considéré comme immuablement fixé ou, au contraire, comme susceptible d'évolution. L'aptitude de la sensibilité à être modifiée, comme le montrait, par exemple, le comportement du Sauvage de l'Aveyron[2], les progrès de la science de l'homme qui laissaient espérer le perfectionnement des mœurs et des lois concomitant à cette meilleure connaissance de l'homme, conduisaient les Idéologistes à penser, comme on vient de le voir, que les déterminations organiques, même les plus rigides en apparence, pouvaient être influencées par les habitudes. Par suite, le pas était aisément franchi, il revenait à l'éducation, pénétrée des principes idéologistes, et « régénérée »

1. Voir là encore le discours de Moreau qui montre, à partir de l'analyse des effets de la station verticale de l'homme sur le développement de l'organe cérébral et la transformation des fonctions respectives des membres supérieurs et inférieurs, la « flexibilité » progressive des sens de l'homme accroissant sa sphère d'activités.
Voir aussi les rapports nombreux dont *La Décade* fait état en de nombreuses occasions (numéros du 30 nivôse an VII, p. 177-178 et du 20 pluviôse an VII, p. 308, notamment) sur le « sauvage de l'Aveyron ». L'éducation de ce jeune garçon abandonné à l'âge le plus tendre dans la forêt fut confiée au docteur Itard, collègue de Pinel, et devint l'objet privilégié des observations des membres de la première et de la seconde classe de l'Institut. *Mutatis mutandis* le cas du sauvage de l'Aveyron joue pour la confirmation ou l'infirmation des thèses idéologistes ce que fut pour l'étude de l'entendement et le sensationnisme du dix-huitième siècle le débat autour du problème de Molyneux et de l'aveugle-né retrouvant la vue après une opération.

2. Voir encore une fois les *Réflexions sur la nature de l'homme* de Moreau et la lettre qu'adresse Alphonse Leroy au docteur Itard, *Décade*, *loc. cit.*

en fonction de ce but, de former la clef de voûte d'un régime actif de transformation morale et politique, fondée sur la perfectibilité de l'individu et sur sa capacité à acquérir par les habitudes, judicieusement orientées et établies, une « seconde nature ».

Préparant, sur les bases de l'Idéologie, la mise en application effective du programme des Encyclopédistes d'accorder système de la nature et système social, les Idéologues, et, en particulier, Cabanis, dans la partie de son ouvrage consacré à la classification des tempéraments, montraient qu'il existait des tempéraments acquis. Davantage, celui-ci soulignait comment le régime, l'hygiène, les tâches habituelles auxquelles s'occupaient le corps et l'esprit pouvaient engendrer, au même titre que les maladies ou le climat, de nouveaux tempéraments. Thurot, de même que les deux autres commentateurs des *Rapports du physique et du moral*, sont également frappés par ce que Cabanis affirme de l'amour, à l'appui de cette thèse particulière :

> Non, l'amour, tel que le développe la nature n'est pas ce torrent effréné qui renverse tout ; ce n'est point ce fantôme théâtral qui se nourrit de ses propres éclats, se complaît dans une vaine représentation, et s'enivre lui-même des effets qu'il produit sur les spectateurs fascinés ; c'est encore moins cette froide galanterie, qui n'a pas même, en se jouant dans l'expression recherchée des sentiments tendres et délicats, la prétention de tromper la personne à laquelle ils s'adressent [...] Sous le régime bienfaisant de l'égalité, sous l'influence toute puissante de la raison publique, libre enfin de toutes les chaînes dont l'avaient chargé les absurdités politiques, civiles ou religieuses, étranger à toute exagération, à tout enthousiasme ridicule, l'amour sera le consolateur, mais non l'arbitre de la vie ; il l'embellira, mais il ne la remplira point

> car, lorsqu'il la remplit, il la dégrade, et bientôt il s'éteint lui-même dans les dégoûts…[1].

Tablant sur la théorie des tempéraments acquis et la thèse de la perfectibilité, les Idéologues cherchent les moyens de faire agir concrètement le perfectionnement intellectuel et moral qui rendra heureux un citoyen accordé aux valeurs et aux mœurs du régime républicain. C'est bien pourquoi ils entreprennent de déterminer par les mesures législatives et politiques qui doivent s'accompagner de l'établissement des institutions, et parmi celles-ci, au premier chef, les foyers d'éducation, les stratégies et les pratiques les plus propres à faire le bonheur individuel et général. S'attachant à faire confluer au plus près, orientation philosophique et orientation politique marquées au sceau de la cause idéologique, les chefs de file du mouvement tendent à la longue à le transformer, délibérément ou non, en idéologie, au sens devenu courant du terme, ce que bientôt Marx fustigera, et, peut-être, au fond, sans se méprendre sous le terme d'Idéocratie.

En témoigne la longue lettre polémique que Cabanis adresse à *La Décade* sur la perfectibilité de l'esprit humain[2], à l'occasion des remous que suscitent les activités des Écoles centrales, menacées de disparition, et dans laquelle il vole au secours des hommes

1. Cité par Thurot, *Seconde lettre*, *Décade*, *loc. cit.* Remarquons en passant que lorsque Moreau dans son analyse de l'ouvrage de Cabanis, 2e édition, (2e *extrait*, *loc. cit.*) citera ce même passage, il omettra, sans doute par prudence politique, la proposition sur l'égalité (nous sommes en effet en 1805 sous le régime autoritaire de Napoléon) mais, en revanche, il complètera la citation par cette allusion de Cabanis à ce que dit de l'amour, Bacon, le savant révéré entre tous par les Idéologues : « Bacon disait de son temps que cette passion est plus dramatique qu'usuelle, plus *scenæ quam vitæ prodest*. Il faut espérer que dans la suite on dira le contraire, etc. ».

2. Cabanis, « Lettre sur un passage de la *Décade philosophique*, et en général sur la Perfectibilité de l'esprit humain », in *Décade*, 21e Vol. (mars–mai 99), Section *Philosophie*, 3e trim., 149-159.

« dont tous les efforts tendent à rattacher aux lois immédiates de la Nature, les principes trop longtemps incertains ou mal étayés de la morale et de la raison »[1].

Cabanis montre sans ambages dans cette lettre que la liberté, la paix et le bonheur ne peuvent s'établir sur des bases solides qu'au moment où les *habitudes du bon sens* auront pris racine dans toutes les classes de la société et qu'on reconnaîtra la vertu morale pour le seul moyen d'être heureux. Or cet état d'accomplissement social et individuel, loin d'être chimérique, met en jeu la mise en application de la doctrine de la perfectibilité indéfinie du genre humain. C'est sur elle, dit-il, que reposent les recherches actuelles des moralistes et des législateurs pour instituer le meilleur mode d'éducation tout autant que les meilleures formes de gouvernement.

Passant ensuite à la justification de la philosophie Idéologiste, Cabanis en développe les heureux résultats, aisément vérifiables, aussi bien dans la connaissance des procédés de l'esprit humain que dans les sciences physiques et morales ou dans les arts et les techniques. Le secret est simple : il réside dans le fait que l'Idéologie se résume, en un mot, à être la « science des méthodes ». C'est ainsi que les idées ont pu se perfectionner car si un tel perfectionnement dépend de l'instruction et des « bons procédés d'enseignement », à son tour le perfectionnement de l'instruction dépend de celui des méthodes et de la philosophie analytique[2].

1. *Ibidem*, p. 149. Toutes les citations de Cabanis qui suivent sont tirées de cette lettre.

2. Voir le long article que l'Idéologue Garat consacre au commentaire de l'ouvrage de Destutt de Tracy, *Observations sur le système actuel de l'instruction publique,* in *Décade*, 30e Vol. (juin-août 1801), Section *Instruction publique*, 4e trim., 14-31. Pour Tracy, c'est par « l'éducation de la classe savante » que commence la propagation « des idées saines et de bonnes méthodes [...] jusqu'aux dernières classes de la société ». Les Écoles centrales sont destinées à être la pépinière des classes dirigeantes ; celles-ci non seulement ont appris à veiller le mieux à l'administration et à l'enrichissement du pays mais ce sont les mêmes aussi à qui est réservé

Voilà pourquoi, observe Cabanis, les gouvernements républicains, c'est-à-dire ceux où les « pouvoirs représentent vraiment la nation », trouveront leur intérêt bien compris à répandre sur toutes les classes de la société, et en particulier sur les classes indigentes, les connaissances scientifiques, politiques et morales, en vue, écrit-il, dévoilant sans fards un des préceptes de l'idéologie politique que la « masse du peuple ait assez de sagesse et des notions assez justes de ses droits pour savoir être tout ensemble tranquille et libre ». Certes le gouvernement représentatif est le meilleur de tous, poursuit-il, parce qu'il est fondé sur l'opinion dont il tire sa force. Faut-il encore, dit-il, en précisant sa pensée que « l'opinion soit bonne, c'est-à-dire que le peuple ait assez de jugement pour que l'opinion des hommes éclairés y devienne bientôt celle du corps entier de la nation ».

Tel apparaît en définitive dans ses faiblesses qui, à la limite, se confondent à ce qui en fait la grandeur, le projet ambitieux de l'Idéologie. En véritable fille des Lumières par sa foi dans la force de la raison, de la science et du perfectionnement indéfini de leurs œuvres, les Idéologistes de toute orientation ont voulu édifier, loin de toute métaphysique abstraite ou de toute religion qui égarent les esprits et les cœurs, les âmes et les corps, la « science de la liberté ».

---

de voter — le suffrage universel, on le sait, ne sera adopté qu'en 1848. Le second argument en faveur de l'enseignement dispensé dans les Écoles centrales se fonde directement sur les conceptions idéologiques de la génération des idées. L'étude des langues et du calcul facilite la réflexion sur les opérations intellectuelles ; à son tour la connaissance des facultés intellectuelles permet de revenir sur l'étude des langues et des lettres, des sciences mathématiques et physiques, et de les approfondir. Et cet approfondissement, à son tour, est nécessaire pour apprendre « l'histoire philosophique de l'esprit humain », la logique qui le dirige et la rhétorique qui le persuade. Tel le système en boucle des connaissances auquel répondent les divisions des cours des Écoles centrales, dessiné par Destutt, telle l'économie régissant l'ordre des différents volumes en lesquels se répartissent ses *Éléments d'Idéologie*.

Et, leur programme, tout compte fait, aura permis de frayer plusieurs voies d'avenir. Il est juste de conclure avec Cabanis :

> Les disciples actuels de cette école ont été les premiers à faire sentir l'utilité des institutions qui parlent au cœur [...] en donnant à l'autorité de la morale et des lois l'appui du sentiment et de l'imagination. Une Philosophie fondée sur la connaissance des facultés de l'homme, et qui ramène aux sensations tout le système des idées et des affections morales, pouvait-elle en effet dédaigner ce ressort puissant de l'enthousiasme qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, n'est lui-même qu'une sorte de sensation plus sublime et plus sympathique ?

Josiane Boulad-Ayoub
Université du Québec à Montréal
Chaire Unesco de philosophie au Canada



Page laissée blanche intentionnellement

CHAPITRE 11
L'INTRICATION DE LA MÉTAPHYSIQUE MATÉRIALISTE ET DES CONNAISSANCES PHYSICO-CHIMIQUES DANS L'ŒUVRE DE JEAN-CLAUDE DE LA MÉTHERIE

Contrairement à une idée reçue, la période révolutionnaire et la fin des tutelles traditionnelles de la société d'Ancien Régime n'ont pas conduit au triomphe des thèses du matérialisme. Après Diderot (1713-1784) et d'Holbach (1723-1789), les savants ou les philosophes défendant des conceptions strictement immanentistes sont rares. Ils sont surtout présents dans la mouvance populaire et égalitariste, ayant pour uniques représentants l'astronome Lalande (1732-1807) et Pierre-Sylvain Maréchal (1750-1803), qui fonde ses thèmes sur un épicurisme poétique et patriarcal[1]. Cette situation, en apparence paradoxale, s'explique d'abord par le fait que la métaphysique dominante au lendemain de la révolution est le déisme, en particulier chez les membres des institutions de savoir. En plaçant toujours une intervention divine minimale au commencement des phénomènes, les déistes se séparent nettement des matérialistes. Durant ces dernières années du XVIII[e] siècle, le seul savant ayant produit une œuvre indiscutablement matérialiste, c'est-à-dire situant l'origine du monde, des êtres et de la pensée dans les combinaisons du substrat universel, est Jean-Claude de La Métherie (1743-1817), médecin, géologue et minéralogiste. Comment peut-on

1. Sur ce courant et cet auteur, nous renvoyons à notre analyse dans *Histoire des philosophies matérialistes*, Syllepse, Paris, 2007, p. 359-365.

comprendre cette exception dans un monde savant largement gagné à l'idée d'un auteur suprême ? Existe-il un lien entre ses théories physiques et ses conceptions métaphysiques, ou s'agit-il de deux phénomènes isolés, sans rapport ? Nous faisons l'hypothèse que pour restituer la place des théories de La Métherie dans l'histoire naturelle de la fin du XVIIIe siècle, il faut saisir comment elles s'articulent à son matérialisme, en particulier à ses idées sur l'origine des êtres. La séparation stricte entre discours physique et métaphysique n'est en effet pas possible lorsqu'un savant s'aventure dans des domaines dépourvus d'observations et d'expériences bien établies, afin justement d'étendre le champ d'exploration légitime de la connaissance empirique.

Il n'est pas inutile de rappeler quelques éléments biographiques concernant ce savant méconnu de la fin du XVIIIe siècle. Issu d'une famille de médecins, Jean-Claude de La Métherie est destiné par son père à une carrière ecclésiastique. Mais son goût pour la philosophie et l'histoire naturelle le conduit à suivre des études médicales. Il s'établit comme praticien à La Clayette jusqu'en 1780. Attiré par les questions théoriques, il part pour Paris où il fréquente les milieux savants et les encyclopédistes, notamment Diderot. Il devient l'éditeur du *Journal de Physique* à partir de 1785. Ses *Principes de philosophie naturelle* paraissent en 1787 sous l'anonymat. La Métherie rédige, en 1788, un court texte pour critiquer l'attitude de Malesherbes à l'égard de la tenue des Etats généraux, et affirmer que la source du pouvoir réside dans la nation et non dans la personne du roi (*Protestation contre la forme des Lettres pour la convocation des Etats Généraux*, 1788)[1]. Favorable à la révolution, la Terreur l'oblige à fuir Paris. Il publie sa *Théorie de la Terre* en même temps que sa *Minéralogie* en 1797. Après la mort de Daubenton, espérant lui succéder à la chaire d'histoire naturelle au Collège de France, il est finalement devancé par Cuvier. Toutefois, ce dernier cède une partie de sa charge à La Métherie, à qui revient

1. BNF, cote 8 LB39 717.

l'enseignement de la géologie et de la minéralogie, ainsi que les revenus qui y sont rattachés. Ses dernières œuvres reflètent son intérêt pour la question de l'origine des corps animés et vivants : *Considérations sur les êtres organisés* (1804) et *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle* (1805).

Ces éléments biographiques montrent que La Métherie fait bien partie du monde savant parisien, mais, contraint à une position mineure, il n'en occupe pas le premier rang. Là encore se pose la question de ce relatif échec : comment s'expliquent ses difficultés à occuper une place au sein des institutions de savoir ? Ses théories et ses conceptions générales sont-elles en cause, ou n'y a-t-il là que hasard et aléas d'une carrière ? Répondre à ce problème implique non seulement de repérer comment les discours physique et métaphysique dialoguent dans l'œuvre de La Métherie, mais aussi de les comparer à ceux des autres naturalistes, qui ont pu mieux réussir dans les institutions.

Le meilleur critère discursif, pour analyser et comparer les discours des naturalistes de cette période, est la question du fondement de la vie ou de la manière dont ils expliquent la formation des corps organisés. La conception matérialiste de La Métherie y apparaît tout aussi clairement que ses écarts conceptuels avec ses homologues. En premier lieu, la conception du mouvement et de son rapport à la matière détermine la possibilité d'une première organisation des corps, mais elle a besoin, dans un second temps, du concept de cristallisation pour unir les êtres vivants au reste de la nature. Finalement, les variétés entre les corps naturels deviennent intelligibles à condition de les inscrire dans des séries réversibles, où s'accumulent aveuglément les degrés de diverses qualités.

Le mouvement et la matière

La Métherie conçoit la matière et le mouvement dans une perspective très proche de celle de Diderot, au point qu'il semble ne pas exister de différence entre les deux philosophes sur ce

thème. Les atomes sont pour lui des « parties premières de la matière »[1], qui ont toutes une figure spécifique et sont douées d'une « force propre et essentielle »[2]. Autrement dit, l'hétérogénéité fondamentale des éléments et leur mouvement permanent sont deux propriétés inséparables. Il est même probable que pour La Métherie, comme pour Diderot, la diversité irréductible des particules primordiales constitue la véritable source de ce mouvement qui ne peut jamais s'épuiser. À l'inverse de savants déistes tels que Philippe Bertrand (1730-1811), selon lequel une force primordiale a animé la matière au début des temps[3], La Métherie soutient qu'une force interne aux éléments permet de « trouver l'explication de tous les phénomènes de la nature » et « la cause de l'agrégation des corps »[4]. Il rejette l'explication des newtoniens qui placent la cause première derrière l'attraction et rendent la matière incapable de contenir le mouvement. Reprenant la distinction formulée par Diderot entre mouvement *in nisu* et mouvement par impulsion, il définit le concept de force *in nisu* comme « un état de combinaison »[5] dans lequel une force est contenue et se libère lorsque la combinaison est brisée. Cette force *in nisu* précède donc nécessairement le mouvement par impulsion, et dispense de tout recours à une entité extérieure à la matière pour en expliquer le mouvement.

1. Jean-Claude de La Métherie, *Théorie de la Terre*, Maradan, Paris, 1797, 3e vol., p. 1.

2. *Idem*, p 9.

3. Philippe Bertrand, *Nouveaux principes de géologie*, Maradan, Paris, 1797, p. 483.

4. Jean-Claude de La Métherie, *Théorie de la Terre*, Maradan, Paris, 1797, 3e vol., p. 25.

5. *Idem*, p. 11.

Si la présence du matérialisme de l'hétérogenèse de Diderot[1] ne fait pas de doute chez La Métherie, il faut constater que certains arguments pour justifier sa conception de la matière ont été également empruntés à la chimie lavoisienne. Lorsqu'il cherche à démontrer l'existence d'une force propre aux éléments, il se réfère à une réaction chimique indiquant une certaine réversibilité des combinaisons matérielles. Mis ensemble, le « sel ammoniac » et l'acide sulfurique donnent un produit aux propriétés différentes que celui de ce même sel mélangé avec de la chaux[2]. Pour La Métherie, ces deux réactions ne peuvent être expliquées qu'à la condition de supposer des forces *in nisu* différentes dans chaque substance de départ. Si les forces de combinaisons étaient étrangères aux éléments, comment leurs produits pourraient-ils varier selon leur composition ? Supposer une matière inerte par elle-même implique de considérer le mouvement comme indifférent à la nature des éléments. Mais dans ce cas, la variété des produits de réactions chimiques oblige à revenir à l'ancienne chimie qualitative des affinités, et à renoncer à une mathématisation semblable à la physique newtonienne. Ainsi, La Métherie justifie sa conception d'une matière essentiellement animée en empruntant à la chimie d'Antoine-Laurent de Lavoisier (1743-1794) l'idée d'une réversibilité des combinaisons matérielles.

1. Étant donné, d'une part, le caractère essentiel de l'hétérogénéité des éléments premiers dans la conception de la matière de Diderot, et d'autre part, l'importance du concept de « génération spontanée » dans ses hypothèses sur l'apparition des êtres, il est préférable de qualifier son matérialisme « d'hétérogénétique » plutôt que de « vitaliste », dans la mesure où l'idée de principe vital, notamment chez Barthez, repose justement sur une force étrangère à la matière (Pascal Charbonnat, *Matérialismes, créationnismes et histoire naturelle : variations et critiques de l'idée de création au XVIII*e *siècle en France*, Thèse, Paris X Nanterre, 2008, p. 455).

2. Jean-Claude de La Métherie, *Théorie de la Terre*, Maradan, Paris, 1797, 3e vol., p. 10.

En effet, Lavoisier apporte une contribution décisive qui permet à un matérialiste tel que La Métherie de réconcilier son choix métaphysique avec les connaissances empiriques de son temps. En formulant le principe de conservation de la matière, Lavoisier pense la possibilité d'une réversibilité des échanges entre les éléments d'une fermentation. Avant lui, la fermentation est conçue par la plupart des chimistes comme une agitation de la matière végétale ou animale causée par un certain type de mouvement, auquel peuvent être ramenés ses trois genres. Pierre-Joseph Macquer (1718-1784) considère que les fermentations vineuse, acide et putride ne sont que trois degrés d'un « seul et même mouvement fermentatif », qui se définit comme une tendance à la dissolution « par lequel la nature tend à résoudre et à mettre dans un état commun et semblable tous les corps les plus composés »[1]. Il s'agit donc d'un mouvement de dégradation irréversible, dont les nouvelles combinaisons formées ne sont qu'une suite continue de pertes d'éléments, en proportion variable. Chez des philosophes comme Montesquieu (1689-1755), Buffon (1707-1788) ou Diderot qui ne sont pas chimistes, la fermentation a représenté davantage qu'une dégradation progressive ; elle est un véritable modèle pour penser des rapports d'échanges et de composition dans la matière, et rendre celle-ci capable de produire des formes complexes. La fermentation représente pour eux un mécanisme de formation physique et non pas simplement une tendance à la destruction. Ces philosophes comme les chimistes ont en commun l'idée générale d'un mouvement immanent à la matière. Mais pour les chimistes, l'immanence ne concerne que les décompositions du complexe vers le simple, alors que pour ces philosophes elle vaut aussi pour les compositions du simple vers le complexe.

Pour des penseurs cherchant à établir l'union de la matière et du mouvement, le travail de Lavoisier a montré que la composition

1. Pierre-Joseph Macquer, *Dictionnaire de chimie*, Imprimerie de Monsieur, Paris, 1778, 1er vol., p. 479.

comme la décomposition dépendent de rapports quantitatifs entre les éléments, dont les qualités spécifiques ne sont plus une détermination primordiale. Lavoisier a uni la nature spécifique de chaque élément aux relations mathématiques que chacun entretient avec les autres. La fermentation n'est plus qu'un cas particulier d'une combinatoire générale où les qualités et les quantités des atomes sont interdépendantes. Par conséquent, il devient possible de jouer soit sur les qualités, soit sur les quantités pour modifier les combinaisons, et parvenir aussi bien à des compositions qu'à des décompositions. Le concept de réaction chimique et le principe de conservation de la matière sont étroitement liés à la mathématisation de l'ancienne notion de fermentation :

> […] rien ne se crée, ni dans les opérations de l'art, ni dans celles de la nature, et l'on peut poser en principe que, dans toute opération, il y a une égale quantité de matière avant et après l'opération ; que la qualité et la quantité des principes est la même, et qu'il n'y a que des changements, des modifications[1].
>
> […] je puis considérer les matières mises à fermenter et le résultat obtenu après la fermentation comme une équation algébrique : et, en supposant successivement chacun des éléments de cette équation inconnus, j'en puis tirer une valeur et rectifier ainsi l'expérience par le calcul, et le calcul par l'expérience[2].

Ainsi, Lavoisier valide l'aspiration des partisans d'un immanentisme plus ou moins radical, en formulant l'égalité des processus de composition et de décomposition, et en démontrant que le passage du simple au complexe peut se réaliser au sein même de la matière, sans ressource extérieure, en faisant varier les rapports quantitatifs des éléments. Peut-on établir ainsi une filiation entre la chimie de Lavoisier et le matérialisme de Diderot ?

1. Antoine-Laurent de Lavoisier, *Traité élémentaire de chimie*, dans *Œuvres de Lavoisier*, éd. par Jean-Baptiste Dumas, Édouard Grimaux et Ferdinand Fouqué, Imprimerie impériale, Paris, 1862, 1er vol., p. 101.

2. *Idem*, 1er vol., p. 108.

Le fait qu'ils ont été chacun auditeurs de Rouelle (1703-1770) et le fait que Lavoisier a suivi les cours de Venel (1723-1775), lui-même ayant donné une définition à la fermentation dans l'*Encyclopédie* moins restreinte que celle de Macquer[1], indiquent vraisemblablement une communauté d'intérêts. Une même ambition immanentiste pourrait être supposée ; la physicalisation de la notion de fermentation, au sens d'une mise à égalité des déterminations qualitatives et quantitatives, ouvre en tout cas la possibilité pour des éléments simples de se combiner pour former des corps organisés.

Par conséquent, l'intrication des préoccupations métaphysiques et des arguments scientifiques dans les textes de La Métherie, au sujet de la matière et du mouvement, s'explique en partie par la proximité intellectuelle et personnelle entre des matérialistes et des savants, en particulier celle de Diderot et de Lavoisier. La Métherie prolonge ce rapport en affirmant à la fois l'idée d'un mouvement essentiel à la matière par la force *in nisu*, et l'idée de réversibilité des échanges dans les réactions chimiques. Pour expliquer ce couple, il est impossible de donner la primauté soit à l'exigence métaphysique d'une matière suffisante à elle-même, soit à la nouvelle théorie chimique. Chacune a déterminé la pensée de ce savant en même temps que l'autre, sans que l'une ne surdétermine l'autre, et leur combinaison a produit une théorie originale, qui se manifeste principalement dans le concept de cristallisation.

1. En effet, Venel définit la fermentation comme : « l'action réciproque de divers principes préexistants ensemble dans un seul et même corps naturel sensiblement homogène, y étant d'abord cachés, oisifs, inertes, et ensuite développés, réveillés, mis en jeu » (Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson, David, Le Breton et Durand, Paris, 1756, 6e vol., p. 517b).

Le concept de cristallisation

Présupposant un acte de création minimal, la plupart des naturalistes de la fin du 18e siècle ne peut pas penser la formation des corps organisés sans l'intervention, plus ou moins importante, d'une entité transcendante, ou tout du moins sans un élément médiatisant la main du Créateur. Chez les vitalistes comme Barthez, un principe spécifique pour expliquer la vie dans les corps est préféré à la solution des plus radicaux, qui ramènent la vie aux lois générales du mouvement et aux combinaisons de certaines particules de matière. En 1772, Barthez représente le Principe Vital comme une force physique, créée indirectement par Dieu et donc séparée de lui, ayant pour tâche d'organiser les corps des vivants :

> Rien n'empêche de supposer que le Principe Vital de l'homme n'émane d'un principe universel que Dieu a créé pour animer les mondes. Cette idée n'est pas éloignée de la doctrine des anciens philosophes.
>
> Après la dissolution des corps vivants où elles étaient attachées, ces particules peuvent périr sans que leur source perde quelque chose de leur intégrité ; ainsi les rayons du soleil se réfléchissent et se perdent dans l'ombre des corps opaques, mais l'astre étincelant conserve toujours sa splendeur éternelle[1].

Le Principe Vital de Barthez ne relève que du discours physique, en expliquant dans quels rapports les êtres vivants sont engagés à l'égard de la matière inerte. Ce principe ne se confond pas avec la cause première, car il fait partie de la nature à l'instar d'autres substances. Il représente un moyen de situer la loi des vivants en dehors des éléments chimiques bruts, tout en concevant des échanges et des combinaisons entre l'organisé et l'inerte. Le vitalisme ne refuse donc pas de penser des relations entre l'animé et l'inanimé, contrairement à la théologie physique, mais comme

1. Paul-Joseph Barthez, *Discours académique sur le Principe Vital de l'homme prononcé le 31 octobre 1772 à Montpellier*, trad. Espagne, Boehm, Montpellier, 1863, p. 40.

elle, il s'oppose à un rapport d'engendrement entre l'un et l'autre. Le discours sur le Principe Vital est une physiologie, qui utilise une entité distincte de la matière et de l'esprit pour décrire le mouvement des corps organisés :

> Les forces du Principe Vital sont inhérentes à chaque partie du corps qu'il anime, et y exercent les mouvements propres à cette partie. Mais en général ces mouvements ne peuvent subsister longtemps, qu'autant que les forces de chaque organe, similaire ou composé, sympathisent ou communiquent librement avec le système auquel cet organe appartient dans le corps vivant[1].

En revanche, chez Bertrand, les corps vivants sont le produit de diverses combinaisons, ce qui pluralise leur processus d'apparition. Ce sont certains éléments, pris dans certains rapports et mouvements, qui produisent les forces vitales animant les êtres. La matière vivante ne provient pas d'un unique Principe mais de combinaisons matérielles données, toujours guidées par les mêmes lois ; la notion de « forces vitales » traduit ce renversement, dans la mesure où la rencontre et l'agitation de plusieurs éléments font naître la vie de façon diffuse. Le naturaliste décrit ainsi le moment de l'apparition de ces forces vitales :

> Ce fut l'époque et le théâtre où le globe, en pleine puberté, recevant pour la première fois toutes les influences solaires et atmosphériques, fit éruption de toutes ses forces vitales longtemps concentrées ; et rendant vivante chaque particule du sol natif, enfanta les végétaux et animaux terrestres, sur ceux que la mer déjà peuplée venait de laisser à sec[2].

Cette idée d'une apparition des forces vitales dans la matière a pour condition l'introduction du temps dans le discours physique, c'est-à-dire d'étapes successives dans les combinaisons

---

1. Paul-Joseph Barthez, *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Méquignon, Paris, 1798, p. IV.

2. Philippe Bertrand, *Nouveaux principes de géologie*, Maradan, Paris, 1797, p. 487-488.

de la matière, et l'application des lois du mouvement à tous les corps. De ce fait, Bertrand critique Buffon et rend hommage au *Telliamed*[1] de Benoît de Maillet (1656-1738). Il reproche au premier sa théorie de la formation du système solaire et de la Terre, peu parcimonieuse, parce qu'elle implique une fusion primitive des globes et un mélange de diverses matières en leur sein[2]. Il préfère expliquer les premiers états des planètes par une matière qu'il juge plus simple et plus propre à générer des corps variés : l'eau. Selon Bertrand, il suffit que cet élément soit frappé par une force, « la force innée ou centrale »[3], pour qu'il engendre tous les corps célestes. Une fois le globe constitué d'une masse glacée, une nouvelle force de mouvement vient en réveiller les forces vitales par un réchauffement, et transformer l'eau en plantes, en animaux et en minéraux. Bertrand généralise ainsi à l'ensemble de la nature l'idée de Maillet sur l'apparition des êtres dans l'eau ; cela correspond au passage du modèle de la fermentation, dont l'eau semble un lieu propice, à l'idée d'une combinaison universelle :

> Je dis que l'eau, la matière la plus simple et la plus générale que nous connaissions, a reçu presque en même temps le mouvement, le feu, la lumière et la forme de planète ; et que par une longue combinaison avec ces autres éléments elle s'est transformée en tout ce qui compose aujourd'hui la terre et son atmosphère ; excepté seulement ce qui en reste encore dans la mer, et qui, quoique sans doute bien déchu de son état et de sa fécondité originels, ne laisse pas de subir toujours pareille transformation[4].

1. *Idem*, p. 329.

2. Philippe Bertrand, *Lettre à M. le Comte de Buffon*, s. éd., Besançon, 1780, p. 159.

3. Philippe Bertrand, *Nouveaux principes de géologie*, Maradan, Paris, 1797, p. 483.

4. Philippe Bertrand, *Lettre à M. le Comte de Buffon*, s. éd., Besançon, 1780, p. 52-53.

La critique de Buffon et l'absolutisation d'une des thèses du *Telliamed* sont les conséquences de cet effort pour concevoir la formation physique à partir du plus petit nombre de lois et d'éléments. Cela conduit nécessairement à envisager différentes étapes dans le déploiement de cette simplicité primordiale, et à les définir comme des « transformations », que Bertrand juge irréversibles. Pour lui, la « transmutabilité de l'eau »[1] est une déperdition ou l'impossibilité de retourner à l'état originel. Ainsi, le niveau des océans tend à baisser continuellement car les transformations de l'eau ne cessent jamais. Bertrand se représente donc la source de l'organisation des corps selon un mouvement qui va du simple au complexe, au moyen d'une conversion des éléments.

Chez La Métherie, l'absence d'entité transcendante l'éloigne des solutions adoptées par Bertrand et Barthez. Il lui faut expliquer la formation des corps organisés sans les notions d'un principe spécifique au vivant ou d'une force physique primordiale. Comment des êtres dont la complexité d'organisation les distingue des autres corps de la nature ont-ils pu apparaître à partir des seules ressources d'une matière au départ inorganisée ? Est-il possible de concevoir une théorie du passage du brut à l'organisé dans un cadre matérialiste ?

Une innovation conceptuelle permet à La Métherie de formuler cette théorie, qui non seulement lui offre la possibilité d'échapper à l'alternative Principe Vital/forces vitales représentée par Barthez et Bertrand, mais qui lui donne aussi l'occasion de se différencier de Diderot. La Métherie utilise le concept de « cristallisation » pour comprendre et décrire la combinatoire des particules douées d'un mouvement essentiel. La cristallisation est directement fondée sur la notion de combinaison, et représente elle aussi une explicitation du modèle de la fermentation ; il s'agit d'une association des particules permise par leur figure primitive et par

1. *Idem*, p. 58.

leur force d'affinité respectives. Avec la cristallisation, La Métherie ne désigne pas seulement un mécanisme chimique, mais aussi un mouvement dans le temps des différents états du monde et de ses corps. La « cristallisation universelle » représente une série de formations matérielles : en premier lieu les composés primitifs (le feu, la terre, l'eau, etc.), les liquides et les solides, les astres, le globe terrestre et finalement les êtres organisés. Cette notion unifie à la fois la substance et la force de l'ensemble des corps ; en se référant directement à la chimie et à la minéralogie, elle indique l'intention de briser les limites entre matière inorganique et matière organique, entre brut et organisé, ou entre inerte et vivant. La Métherie propose ainsi que toutes les sciences de la nature, aussi bien l'astronomie, la géologie que la physiologie, partagent la même conception du mouvement et de ses produits. L'organisation des corps et la génération sont interprétées comme des modalités de la cristallisation :

> [les animaux et les végétaux] sont composés de petites lames ou molécules régulières qui, par les lois des affinités viennent se ranger suivant certaines lois, conformément à la théorie de la cristallisation[1].
>
> Le fluide reproductif du mâle, et celui de la femelle, soit chez les animaux, soit chez les végétaux, se mélangent et cristallisent, comme le font les autres corps. Le produit de cette combinaison est le petit embryon végétal ou animal[2].

Les vivants sont distincts des autres corps de la nature par les vaisseaux et les vides qui les composent. A travers eux, les diverses forces vitales peuvent circuler dans les organes. Il existe plusieurs forces telles que les fluides magnétique, électrique ou calorique, ainsi que celles engendrées par la force *in nisu* des molécules. Cette pluralité de forces s'explique par l'idée que le mouvement est

1. Jean-Claude de La Métherie, *Considérations sur les êtres organisés*, Courcier, Paris, 1804, 1er vol., p. 20.

2. *Idem*, 2nd vol., p. 412.

essentiel à la matière, et que sont donc attachés à ses combinaisons différentes sortes de mouvements :

> Mais vouloir regarder ces forces comme quelque chose d'indépendant des corps, et supposer qu'elles existent sans un *substratum* quelconque, c'est supposer une pure *abstraction métaphysique*[1].

La Métherie emploie ainsi indistinctement les expressions « principe vital »[2] et « forces vitales »[3] pour parler des différents fluides et des mouvements qui animent les êtres. Il n'a pas besoin de poser une législation spécifique au vivant, car tout son travail consiste à montrer que « tous les corps que nous connaissons sont dans un mouvement continuel, aucun n'est en repos »[4]. L'architecture du corps des vivants nécessite une discipline particulière, la physiologie, en raison d'une différence de degré dans l'assemblage des éléments inertes de la nature ; le vivant se résume à « du tissu cellulaire rempli de différents liquides »[5].

Avec le concept de cristallisation, La Métherie abolit toute frontière absolue entre les corps organisés et les corps bruts. Cette notion, issue de la minéralogie, empêche d'établir une barrière entre le vivant et le non vivant. La génération elle-même, qui a divisé les naturalistes tout au long du siècle entre partisans des germes préexistants et partisans de processus épigénétiques, est assimilée à un processus de cristallisation. Durant les premiers âges de la Terre, la génération spontanée des êtres primitifs a

1. Jean-Claude de La Métherie, *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle*, Courcier, Paris, 1805, p. 54.

2. *Idem*, p. 63.

3. Jean-Claude de La Métherie, *Considérations sur les êtres organisés*, Courcier, Paris, 1804, 2nd vol., p. 4.

4. Jean-Claude de La Métherie, *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle*, Courcier, Paris, 1805, p. 42.

5. Jean-Claude de La Métherie, *Considérations sur les êtres organisés*, Courcier, Paris, 1804, 1er vol., p. 12.

laissé peu à peu place à une génération sexuée, qui n'est qu'une cristallisation plus élaborée :

> [les animaux et les végétaux] ont été primitivement produits par une génération spontanée, qui a été une véritable cristallisation. Ils se sont ensuite multipliés par le concours des différents sexes[1].

En raison de cette unité générale des voies de l'organisation des corps, aucune idée de biologie, ou d'une discipline ayant pour objet la spécificité des vivants, ne peut être envisagée. Contrairement au cheminement de Lamarck durant la même période, La Métherie demeure convaincu que les êtres vivants ne sont que « de belles *machines hydrauliques* qui se *forment*, *croissent* et se *décomposent* par des moyens physiques »[2]. La physiologie représente la véritable science pour comprendre la diversité des corps et leurs agencements. De ce fait, La Métherie s'éloigne de la majorité des naturalistes de son temps, pour qui l'explication du propre du vivant devient la difficulté principale. Le concept de cristallisation, malgré son originalité et le renouvellement qu'il offre pour le courant matérialiste, contribue donc à éloigner La Métherie de l'approche biologique en cours de formation et à le rattacher à la démarche newtonienne des naturalistes passés tels que Buffon ou Maupertuis (1698-1759). L'indice de cet écart réside dans son ignorance de la notion de transformation, apparue chez Bertrand, impliquant de penser une certaine irréversibilité dans les processus d'organisation des corps. Ainsi, il est probable qu'en voulant maintenir le principe matérialiste d'une unité générale entre tous les corps, La Métherie s'est enfermé dans la physique des échanges et des réversibilités de l'histoire naturelle buffonienne.

1. Jean-Claude de La Métherie, *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle*, Courcier, Paris, 1805, p. 142.

2. Jean-Claude de La Métherie, *Considérations sur les êtres organisés*, Courcier, Paris, 1804, 1er vol., p. 2.

La continuité dans la variété des corps

Bien qu'il n'explore pas l'idée de transformations irréversibles dans les corps organisés, La Métherie ne défend pas une physiologie qui serait la simple reproduction des théories de Buffon ou même des hypothèses de Diderot. Là aussi, il fait preuve d'audace en mêlant la tradition épicurienne à une exigence mathématique issue de la physique newtonienne. En associant ces deux termes anciens, il parvient à penser la variété des corps et des êtres selon une continuité nécessaire et néanmoins dégagée de toute transcendance.

La conception continuiste des écarts dans la variété des corps et des êtres dépend, au moins depuis Leibniz (1646-1716), de la représentation du rôle de Dieu au cours de l'acte de création. En effet, l'idée d'une échelle des créatures renvoie à la sagesse divine, dont les productions correspondent harmonieusement à sa perfection. La diversité des êtres reflète ainsi ce caractère achevé à condition qu'elle s'étale selon une gradation régulière et continue. Chez les naturalistes contemporains de La Métherie, notamment Lamarck (1744-1829), les faibles différences existant entre les corps organisés ne peuvent être ramenées directement au Créateur. Comme l'écrit Ludmilla Jordanova, le Dieu de Lamarck est « absent de l'histoire de la nature et de la vie »[1], et empêche tout retour à une théologie physique, contrairement aux efforts de William Paley (1743-1805) à la même époque en Angleterre[2]. Il effectue une séparation stricte entre l'acte de création et la production continue des organisations corporelles, qui interdit toute idée d'une action continue de Dieu pour créer les êtres. En

1. Ludmilla Jordanova, « Nature's powers : A reading of Lamarck's distinction between creation and production », dans *History, Humanity and Evolution*, James R. Moore (dir.), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 80.

2. Notamment dans *Evidences of christianity* (1794) et *Natural theology, or Evidences of the existence and attributes of the deity* (1802).

effet, si Lamarck n'avait pas opéré cette exclusion de Dieu du temps de la nature, il en serait resté à l'échelle des êtres traditionnelle, unique et harmonieuse, reflet de la puissance divine. Comme les discontinuités d'organisations entre les corps ne sont ni le fruit du hasard, ni celui d'un commandement, il faut bien qu'elles soient le résultat du déploiement des lois naturelles.

En même temps, à l'inverse de La Métherie, Lamarck maintient une dépendance originelle de la nature à l'égard de la cause première, ce qui peut expliquer les lectures spiritualistes, voire théologiques, de Lamarck[1]. Celui-ci définit la nature comme une force générale d'organisation, néanmoins soumise à certaines conditions ; elle constitue un intermédiaire entre la puissance de l'intellect divin et l'impuissance de la matière brute :

> La nature, au contraire, est une véritable puissance, assujettie dans ses actes, inaltérable dans son essence, constamment agissante sur toutes les parties de l'univers, et qui se compose d'une source inépuisable de mouvements, de lois qui les régissent, de moyens essentiels à la possibilité de leurs actions, en un mot, d'objets étrangers aux propriétés de la matière ; […][2].

La nature contient ainsi le mouvement et ses lois, ainsi que l'espace et le temps. Elle représente ce « pouvoir assujetti » capable d'organiser la matière, tout en ayant le temps pour « condition de rigueur »[3]. À l'opposé, Lamarck définit l'univers comme « l'ensemble inactif et sans puissance propre, de tous les êtres

1. Pierre-Paul Grasse, « Dieu et la nature dans la pensée de Lamarck », dans *Lamarck et son temps, Lamarck et notre temps*, Colloque international du CERIC, Vrin, Paris, 1981, p. 203-212 ou Jeanne Bonnefoy, *Dieu et l'âme. Les conceptions philosophiques et religieuses de Lamarck*, Téqui, Paris, 2002.

2. Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Verdière, Paris, 1815, 1er vol., p. 333-334.

3. Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Belin, Paris, 1820, p. 54.

matériels qui existent »[1]. Ce face-à-face offre la possibilité de concilier une volonté divine originelle avec une nature aveugle, répétitive et soumise à des lois invariables. Les variations continues entre les êtres dérivent ainsi du seul mouvement ordinaire de la nature, et la certitude d'une entité créatrice n'est plus l'explication des écarts entre les corps. Même si les lois de la nature ont été créées, elles produisent des effets sur la matière brute par elles-mêmes, sans qu'un agent extérieur ne soit requis pour les réaliser.

En revanche, La Métherie fonde la continuité des variations entre les corps sur un strict immanentisme, qui ne relève d'aucune loi créée ni d'une force étrangère à la nature. Si les êtres diffèrent les uns des autres par des « gradations insensibles »[2], cela tient à une combinatoire de la matière, tout aussi bien semblable à celle d'Épicure (342-270) et de ses disciples qu'inspirée de la chimie des réversibilités de Lavoisier. En cristallisant, les corps passent par tous les arrangements possibles et s'organisent en autant de formes que les éléments du substrat le permettent. Le continuisme leibnizien est entièrement renversé puisqu'il n'y a plus de sagesse qui ordonne harmonieusement les écarts, mais une suite aveugle d'assemblages dans laquelle les notions d'ordre et de désordre n'ont plus de sens.

> Toutes les formes possibles paraissent avoir été épuisées dans la formation des êtres organisés. Cependant lorsqu'on les considère avec attention, on aperçoit que ces configurations diverses ont des rapports marqués, et on y observe une certaine *loi de transition* qu'on ne saurait méconnaître[3].

1. *Idem*, p. 45.

2. Jean-Claude de La Métherie, *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle*, Courcier, Paris, 1805, p. 9.

3. *Idem*, p. 10.

Cette continuité n'est pas absolue, car La Métherie reconnaît l'existence de coupures dans les séries. Mais elle est générale, c'est-à-dire un effet présent dans chaque partie de la nature, tant dans l'anatomie et la physiologie des corps que dans leur apparence. Cette dispersion de la continuité ne s'explique que par les jeux de la cristallisation, ou des unions et des désunions innombrables que subissent les corps.

> La loi de transition s'observe donc dans la structure intérieure des êtres organisés, comme dans leur configuration extérieure, quoiqu'on y observe également des interruptions[1].

Cette continuité générale dérivant des échanges entre les corps débouche sur un continuisme identique à celui de Diderot, auquel La Métherie ajoute un formalisme logico-mathématique. Les qualités des êtres sont jugées susceptibles d'être représentées par une série de degrés d'intensité croissants et réguliers. On peut affecter une quantité à chaque degré, en partant de 1 pour aller jusqu'à un maximum, symbolisé par : ∞. Par exemple, la faculté de ressentir un plaisir diffère d'un être à l'autre, et d'une espèce à l'autre. Elle a donc une valeur qui varie dans chaque individu et s'étale ainsi sur une série continue. Il est alors possible de déterminer une valeur de la sensibilité S d'un être, en considérant qu'elle est la somme de son degré de faculté de plaisir P et de son degré de faculté de douleur D ; pour l'être au maximum de la faculté sensible, on aurait : ∞S = ∞P + ∞D. L'objectif de La Métherie est de naturaliser la morale, en la traitant comme une propriété du vivant qui serait quantifiable à travers une série, et qui serait par conséquent « du ressort des mathématiques »[2].

Il n'y a pas d'infini dans les séries des qualités des êtres, car elles possèdent toutes un commencement et une fin. Cette critique implicite de la notion d'infini est liée à ce que La Métherie nomme

1. *Ibid.*, p. 23.

2. Jean-Claude de La Métherie, *Principes de la philosophie naturelle*, s. éd., Genève, 1787, 1er vol., p. 2.

la loi de transition. Tant dans leur structure intérieure que dans leur configuration extérieure, les êtres se distinguent les uns des autres par de faibles différences. Un être qui possèderait une qualité infinie est impossible, car non seulement il serait une chimère, mais il n'aurait plus aucune commune mesure avec les autres êtres et représenterait un saut absolu dans l'échelle des degrés d'intensité. Toute notion d'infini rendrait en fait incompréhensibles les légères variations observées entre les êtres dans la nature, car leur finitude entrerait en contradiction avec un hypothétique être infini, qui serait le terme inaccessible d'une série.

La Métherie s'interroge tout de même sur la nature d'un être qui disposerait du maximum dans toutes les séries de qualités : « le plus grand être sensible et intelligent qui existe »[1]. Si l'idée d'un coordonnateur général ou d'un Créateur est récusée, il est permis de supposer que des êtres possèdent les plus grandes intensités de chaque qualité. Renouant avec les dieux épicuriens ou avec un « fatalisme »[2] d'inspiration antique, La Métherie soutient que des « génies » ou des « Theos » habitent une partie du monde ; dépourvus de pouvoir créateur et de pouvoir organisateur, ils peuvent seulement influencer certains événements grâce à leurs qualités exceptionnelles. Ils ressemblent fortement à ces êtres bienheureux et incorruptibles d'Épicure (*Lettre à Ménécée*, §123-124), puisqu'ils occupent une place dans le monde, sans le gouverner, en vertu d'une propriété existante chez l'homme et portée à son paroxysme chez eux.

Le continuisme de La Métherie, fondé sur l'idée que les qualités du monde ont toutes un rapport proportionné entre elles, le conduit donc à un épicurisme original, alimenté par la chimie et l'histoire naturelle de la fin du XVIIIe siècle. Son utilisation de la notion de série confirme l'absence de pensée de l'irréversibilité chez lui,

1. Jean-Claude de La Métherie, *De la nature des êtres existants, ou principes de la philosophie naturelle*, Courcier, Paris, 1805, p. 302.

2. *Ibid.*, p. 345.

qui l'aurait conduit à des brisures dans les suites de qualités ou à l'idée de ramifications comme chez Lamarck. Cette linéarité de La Métherie peut être tout aussi bien attribuée à son épicurisme métaphysique qu'à ses conceptions chimiques et à son exigence de mathématisation. Comme il l'indique lui-même, son but est de fondre la métaphysique dans les sciences et de la valider par les connaissances empiriques. Elle doit devenir selon lui « la science qui réunit les corollaires généraux déduits de tous les faits » et ainsi constituer « la plus précieuse de nos connaissances »[1]. Cela oblige donc à ne jamais voir dans sa philosophie un primat du discours physique sur les présupposés métaphysiques ou réciproquement, c'est-à-dire la présence d'une idée qui agirait comme une entité primordiale et séparée. L'hétérogénéité des sources et des influences l'emporte sur la logique d'une causalité unique.

Conclusion

Tous les savants qui ont cherché à représenter le fondement de la vie dans la matière, dans sa version déiste avec Bertrand ou dans sa version matérialiste avec La Métherie, ont eu besoin de s'appuyer sur la notion de combinaison. En tant que transformation irréversible ou cristallisation universelle, cette notion leur a permis de représenter l'apparition de la vie dans le sein même de la matière, où les lois de la nature agissent comme conditions de possibilité. Seul le cours effectif et concret des arrangements de la matière avec elle-même a pu produire les êtres ; l'amplification du rôle du temps dans ce processus, par rapport à Buffon, est l'indice qu'une loi prescriptrice d'une organisation immédiate ne satisfait pas ces savants. Le fait qu'un naturaliste ait poursuivi la voie du matérialisme de l'hétérogenèse pourrait faire penser que ce courant est bien vivant à la fin du siècle. Mais l'isolement de La Métherie, ainsi que son repli vers une métaphysique inspirée d'Épicure, confirme qu'il n'est qu'une exception.

1. *Ibid.*, p. 377.

Le lien entre discours physique et métaphysique chez La Métherie tient à une double contrainte : il s'inscrit dans la filiation matérialiste d'Épicure et de Diderot, et il cherche en même temps à produire des théories scientifiques sur l'origine des corps et des êtres. S'il avait adopté la posture des savants déistes, tels que Bertrand, Lamarck ou même Barthez, il se serait placé sur le terrain de la neutralité, en affirmant que le domaine de la création ne doit pas entrer en contact avec celui de la physique au sens large. La métaphysique de ces savants est toujours masquée et n'apparaît pas ou peu dans leurs énoncés de connaissance empirique. Ils ont acquis une autonomie vis-à-vis de la théologie physique en demandant une séparation entre ce qui relève de la cause première et ce qui revient aux causes efficientes. La spécificité de La Métherie est d'avoir tenté de faire vivre le matérialisme dans le monde savant de la fin du XVIIIe siècle, en refusant de se limiter à un athéisme de principe et en proposant le concept de cristallisation pour expliquer comment le brut engendre l'organisé.

La Métherie ne partage ni le déisme dominant des savants, ni l'athéisme radical de la minorité égalitariste. Pourtant sa pensée se nourrit de ces deux sphères et cette double appartenance explique vraisemblablement son relatif échec dans les institutions savantes. Sa conception d'une matière possédant le mouvement de façon essentielle, même si elle s'appuie sur la chimie de Lavoisier, est trop radicale pour les naturalistes, en particulier pour Lamarck. Son effort pour comprendre la formation des corps vivants dans le sillage de celui des corps inertes l'amène à rejeter l'idée d'une spécificité du vivant, et à demeurer dans le cadre d'une physiologie mécaniste. Enfin, sa pensée des séries continues de qualités l'empêche de s'orienter vers l'idée de seuils irréversibles et de transformations dans le temps de la nature. Ce n'est donc pas un hasard si Cuvier consent à lui céder une part de sa charge au Collège de France, car, en raison de son fixisme et de son conservatisme religieux, il s'inscrit également dans la perspective

de l'ancienne physiologie et s'oppose à la biologie de Lamarck. Ce ne serait pas la moindre des ironies qu'un matérialiste et un chrétien conservateur se retrouvent ensemble face à l'idée de transformation irréversible.

Pascal Charbonnat
Université Paris Ouest Nanterre La Défense



Page laissée blanche intentionnellement

A

B

C

D

E

F

G

H

Page laissée blanche intentionnellement

TABLE DES MATIÈRES

Guillaume Simard Delisle

Richard-Olivier Mayer

Ciriac Oloum

Claude-Émilie Roy

Gilles Barroux

Paule-Monique Vernes

Janyne Sattler

